باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	حاشیه بر حاشیه عقاید نسفیه		
	درجه نفاست	[illegible]	نوع	خطی (✓) / چاپ سنگی
	شماره اموالی	۴۵۴	اندازه	۲۴×۱۵
	قطع	وزیری	تعداد اوراق	۱۲۴
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد (✓)
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد (✓)	نوع آفت	شیمیایی (✓) / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد (✓)	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد (✓)
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد (✓)	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد (✓)
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد (✓)	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد (✓)
	نیاز به آفت زدایی	دارد (✓) / ندارد	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد (✓)

بررسی کنندگان: ۱. دهقان‌پور ۲. ابراهیمی ۳. فاضل ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۴ تاریخ اقدام:

میکروفیلم تهیه شد
میکروفیلم
باز بین شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: حاشیه بر حاشیه شرح عقاید نسفیه — عربی
مؤلف: محشی دوم قرا کمال اسماعیل قرمانی حاشیه اول احمد بن موسی الخیالی
خطی: نستعلیق ۲۱ سطری
سال تحریر: — عدد اوراق: ۱۳۳
جزء کتب: حکمت خطی شماره: ۴۷۵۰ خ
شماره عمومی: ۳۰۵۳ شماره قبض: ۳۹۹۳
واقف: آقا شجیعی تاریخ وقف: فروردین ۱۳۱۵
طول: ۲۴ عرض: ۱۵ سانتیمتر قفسه:

بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحيد يقال توحد بذاته اي تفرد به واستعمل بمعنى
التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة على نهج
حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة ثم يكون صيغة التفعل اما للصيرورة ان يكون
بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير [illegible] التكون والتولد
واما للتكلف ولا استحال في ذاته نعم يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر وحمله بمعنى التوحيد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات
هذا كلامه قوله يقال توحد بذاته اي تفرد به واستعمل يعني لم يحتج في رأيه وتدبيره
الى غيره يقال توحد الله بعصمة [illegible] لم يكله الى غيره كذا في الصحاح يعني ان الله تعالى
تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره [illegible] قوله على نهج حصول الصورة هذا ناظر قوله او الذات
الجليلة يعني الاصل ان يقال الصور[illegible] صلة لكن قدم الحصول على الصورة تنبيها على
الصورة لا يتصور بدون [illegible] الحصول فههنا قدم الجلال على الذات وقيل
جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا [illegible] بدون الجلال وقوله ومنه التكون والتولد
التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا [illegible] المخلوقات وان كان حاصلا بفعل من الخالق
او يقال التكون هو ان يصير الشيء [illegible] بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظ
الحال والتولد هو ان يصير الحيوان [illegible] الاب والام مثل الحيوان المتولد من الماء
الراكد في الصيف وهذا بخلاف التوا[illegible] ان يصير الحيوان حاصلا من الاب والام
بعمل صالح بينهما وقوله ولا استحال في [illegible] يحمل على الكمال يعني ان التكلف لما استحال
في شانه تعالى يحمل اللفظ الدال على الكمال بناء [illegible] الافعال الحاصلة بالتكلف والمشقة لا
[illegible] والمنفعة على ما هو
المشهور وقوله بمعنى التوحيد بجلال ذاته الحقيقة نشر بعد لف فقوله [illegible]
ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون [illegible] على المعرفة التي ليس بها ان ذاته

اتصف بذاته والتواضع في

مشارك لذوات الممكنات في تمام الماهية وممتاز عنها باحوال مخصوصة بها ولكن
بقي ههنا بحث وهو ان الباء لا جعلت ههنا للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد واتحاد قلنا
ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى
الالصاق [illegible] الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يحملوا ذلك
معنى مغاير المعنى [illegible] ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين اهل
العربية وهذا الاصل يكفي في [illegible] ذكره من قوله بمعنى التوحيد بجلال ذاته الاتصاف
بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امورا مستدركا غير مذكورة
في علم العربية او يمكن ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال الذات او ذات الجليلة على نهج
حصول الصورة ويحتمل ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال في شانه تعالى يحمل
على الكمال كما قيل في المتكبر وحمله بمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية
الكاملة مع ملابسة جلال الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال
لغة العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية واللوى[illegible] هناك وكمال صفاته
الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت هي الصفات السلبية وقال بعضهم قوله سبحانه
اي المنزه المطهر والشوائب الادناس من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة
بمعنى العلامة قوله بساطع حجة الاولى كون الضمير للبديع ليفيد ان نبينا اعظم من
سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم فساطع حجة من قبيل اخلاق ثياب هذا كلامه
والساطع الظاهر المحكم القوي العظيم ثم لا يخفى على من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير
حجة لو كان راجعا الى الله لم يفد الكلام ان نبينا اعظم من سائر الانبياء وذلك
لان كون نبينا مؤيدا بساطع حجة تعالى لا ينافي ان يكون سائر الانبياء مؤيدا بساطع حجة
نعم ان كون نبينا مؤيدا بالساطع حجة تعالى يفيد بطريق المفهوم ان لا يكون مؤيدا بغير ساطع
حجته تعالى لكن هذا المفهوم لا يدل على ما ادعاه من ان انه سائر الانبياء ثم ان حجة البديع وحجة

نبينا اعظم من سائر الانبياء

السيء م ان كان كلها ساطعة ينبغي ان تكون اضافه ساطع لحجة من قبيل اضافه اخلاق
ثياب كانه قال لحجة الساطعة وان لم تكن كلها ساطعة بل بعضها ساطعا وبعضها غير
ساطع كانت الاضافه للتخصيص مثل الاضافه في قولنا افاضل بني آدم فاكل
بعض الا فاضل متخصص لك مما سلف ان الشارح ضمن خطبة كتابه الشارة الى مقاصد الكلام
من مباحث الذات والصفات الثبوتيه والسلبيه ومباحث النبوه والامامه
رعاية لبراعة الاستهلال قوله وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام هذه الفاء
اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف وعلي
انه لا منع في اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في آخر فن البيان هذا كلامه
فقوله اما على توهم اما هذا مبني على انهم كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون
الشبهه منزله اليقين احتياطا وقوله او على تقديرها وح يكون الفاء قرينة داله على
ثبوت اما ويكون الواو عوضا عن اما وح يكون لعطف ما بعدها على ما قبلها وقوله
على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو للعطف ولم يبق كونه عوضا
عن اما وقوله كما وقع في المفتاح الخ حيث قال في آخر فن البيان واما بعد فان
خلاصة الاصلين هذا ولكن لك ان تجعل الظرف ههنا قايما مقام لما الشرطية فكانه قال
ولما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبني علم الشرايع والاحكام الخ ثم ان المراد بعلم
الشرايع والاحكام هو علم الفقه لانه المسمى بعلم الشرايع والاحكام على ما سيجي ان شاء الله
قوله واساس قواعد الاسلام القواعد جمع قاعده وهي الاساس واساس
العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنه لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع
ليعتد بها ومما يتوقفان على المسايل الكلامية ففي هذه القرينه ترق في المدح لشمول
الاولى الكتاب والسنه بخلاف الثانيه ويمكن ان يقال اساس العقايد اولها
التفصيلية وهي يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو

ومع ذلك هذا

المختار هذا كلامه ونقل عنه رحمه الله انه قال فان قلت اولا ان العقايد من الكلام
وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا
على المسايل الاعتقاديه وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس
اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب
اساس اساس العقايد فالقرينه الثانيه تشتمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا
الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف
على العقايد بحسب ذاتها وثانيا ان المبنا درج اساس الشيء هو الاساس بالذات
وان سلم فاساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسايله وان سلم فاساس الكتاب
هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا
لاساسها من حيث هو اساس انتهى كلامه قوله وهي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة
[illegible] وهو الاساس وقوله اساس القواعد الاسلاميه هو الكتاب والسنه
المراد بعقايد الاسلام ههنا الاحكام الشرعيه الاعتقاديه فمنها ما يتوقف على الكتاب
والسنه كمباحث اثبات الصانع وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان
لم يتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنه ولكنها يتوقف عليهما من حيث
الاعتداد بها وذلك لان هذه المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها الكتاب والسنه كانت
بمنزله العلم الالهي للفلاسفه لا عبرة بها على ما ذكره المحققون وقوله ومما يتوقفان
على اثبات الصانع والنبوه ثم ان اثبات الصانع والنبوه يتوقف على المسايل الكلاميه
فيكون المسايل الكلاميه اساس عقايد الاسلام وقوله لشمول الاول الكتاب والسنه يعني ان
القرينه الاولى وهي قوله مبنى علم الشرايع والاحكام شامله للكتاب والسنه لكونهما مبني
الاحكام الشرعيه العمليه كما ان علم الكلام كذلك بخلاف القرينه الثانيه فانها غير شامله للكتاب
والسنه اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقايد الاسلام ويمكن ان يقال اساس العقايد

وقوله ص

على المسايل الكلامية بعنوان اثبات الكتاب والسنه يتوقفان ص

اولتها التفصيلية يعني ان اساس العقايد ادلتها النقلية المذكورة في مواضع تلك
العقلية على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية تكون موقوفة على علم
الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم الكلام على ما هو المختار
في شرح المواقف وغيره فعلى هذا التقدير يكون علم الكلام اساس اساس العقايد فيما
نقل عنه ريح ان العقايد من الكلام اشارة الى ان العقايد بعض من الكلام بناء
على ان كلمة من تبعيضية ووجه ذلك ان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات
القدم والوحدة للباري تعالى واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا
يتوقف عليها تلك العقايد كتركيب الاجسام من الجواهر المفردة المحتاج اليه في حشر
الاجساد على ما ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام
قوله فاساسها اساسه اي فاساس العقايد اساس الكلام قوله الحصر المذكور
ممنوع اي لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسايل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت
الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة قوله فالعقايد بحسب
اعدادها والكتاب يتوقف على العقايد بحسب ذاتها ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة
التوقف قوله المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات اي لا نسلم ان الكتاب
اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس
الكلام بحسب الاعداد لا بحسب الذات فلا اشكال قوله لا بعض مسايله والا لزم
ان يكون علم الكلام اساس نفسه لان بعض مسايله يتوقف على بعض آخر لا يقال لا استحالة
في ذلك للتغاير الجنسي لانا نقول هذا كلام على السند الاخص فلا عبرة به هذا ولك
ان تقول المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى العقايد اضافة العام
الى الخاص وح فاما ان يراد بعقايد الاسلام الاحكام الشرعية الاعتقادية كما عرفت
واما ان يراد بها ما هو اعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها العملية فقط حتى لا يلزم

للتبعيض

كون

٤

كون الكلام اساس نفسه فتامل فانه المستعان قوله هو علم التوحيد والصفات اي علم يعرف منه
ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر قوله
المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى الفايدة من فوايده والغيهب ما اشتد سواده فتشبيه
الشك على الوهم اضافة الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم هذا كلامه فقوله اي علم يعرف
منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو علم المعهود الذي يعلم منه التوحيد والصفات فالمراد
به معناه الاضافي للتعريف والاشارة الى العلم المعهود قوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي
اللقب اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم ههنا مشعر بتوحيده تعالى بالصفات الكمالية فيكون
مشعرا بالمدح كما لا يخفى قوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين
معا يعني ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء
على ان الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة قوله المنجي
اشارة الى فايدة من فوايده يعني ان فايدة علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب المبسوطة
واشير ههنا الى فايدة منها وهي ان هذا العلم هو المنجي عن الشكوك والاوهام في العقايد
الدينية لان ادلتها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة السمعية فلا يبقى
فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون قوله نجم الملة والدين هما متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها
تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجمع عليها ملة هذا كلامه
قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين المراد بالشريعة الاعتقادية والعملية جميعا
وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله لعباده من
الدين وتعال دانه دينا اي ذله واطاعه قوله والاملال بمعنى الكتابة وفي
الصحاح مل عليه بمعنى املى تعال املت الكتاب اي كتبته قوله في دار السلام اي
الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل الم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام

ويكون الاضافة ه

ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الدين ص
فيتناول الاحكام الشرعية
الاملاء الى المعنى ص

کتابخانه آستان قدس رضوی

عليكم طبتم فادخلوها ولان السلام من اسماء الله فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا
الاسم الذي منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم وبه السلامة ظ هذا كلامه فقوله الذي منه ص
سميت بها اي بدار السلامة لسلامة اهلها اي اهل الجنة قوله فاضيفت اليه اي اضيفت
الدار الى الله تشريفا للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله ومعنى هذا الاسم
اي ومعنى اسم السلام للذي هو اسم الله تع هو الذي منه وبه السلام اي هو المعطي للسلامة
من المبداء والمعاد كذا في شرح المواقف قوله فوجه تخصيص اضافة الدار الى السلام
الذي هو اسم من اسماء الله تع ظاهر لمن يلاحظ معنى السلامة في كل واحد من المضاف
والمضاف اليه على ما عرفت انتهى قوله الشارح يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد الخ الغرر
جمع الغرة وغرة كل شيء اكرمه والفرايد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة الغالية الثمن في خمس
فصوله حال من غرر الفوايد والمراد بالفصول ههنا الطوايف المفصولة المتمايزة من المعاني
وعطف الاصول على القواعد من قبيل العطف التفسيري في اثناء نصوص اي في تضاعيف
العبارات الفصيحة المؤيدة الى اليقين يعني في ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب
المعاني والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على طوايف من المعاني وعلى طوايف من الالفاظ
الدالة على تلك المعاني وكل واحد منهما في غاية الحسن ونهاية المتانة قوله طاويا كشح
المقال الكشح الجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض هذا كلام الكشح ما بين الخاصرة الى
الخلف والخلف اقصر اضلاع الجنب وطويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته هذا ما فوقه
من الصحاح قوله ثم ان قوله طاويا حال من الضمير المستتر في قوله ان اشرح كانه قال فحاولت
ان اشرحه موضحا في المقال عن الاطالة والاملال اي الاسام بسبب الاطالة قوله في المقال ص
الاطناب والاخلال بالجر مجموعها بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى
اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتداء محذوف هذا كلامه
وقد اريد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذي يتضح بها المعنى المراد والاخلال

النقص

النقص عن القدر الذي يتضح به المعنى المراد وفي الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير
يقال فلان مقتصد في النفقة قوله وهو حسبي ونعم الوكيل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف
بان الجملة الثانية انشائية فلا يعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى
تحسبني لانه جزء ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار
عنه تع بانه كاف وهو ظ ويجوز ايضا ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبار
والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتداء في المعطوف بقرينة المعطوف
عليه اي هو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تع قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان
هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا محال فيه للعطف الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه وهو
ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد
ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان تكون الواو في الاية من المحكي بتقدير المبتداء في
المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع
بتقدير المبتداء في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه هذا كلامه قوله رد الشارح
في بعض كتبه هذا العطف الخ قد ذكر في علم المعاني انه لا يجوز عطف الانشاء على الاخبار
لكمال الانقطاع بينهما فاشار الشارح في شرح التلخيص الى ان عطف قوله ونعم الوكيل ان كان
من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسبي بناء
على ان يجعل حسبي بمعنى يحسبني ليتحصل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه في كونهما
جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتداء وانما قلنا لا يجوز هذا العطف
لان هذا كالاولى من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضا وقوله ان المراد
بالجملة الاولى انشاء التوكل فيه نظر لان قولنا هو حسبي لو كان انشاء لكان هو لاثبات
معنى الكفاية لله تع كما ان قولك بعت واشتريت زوجت طلقت اعتقت اذا كان

انشاء يكون الاثبات معنى البيع والشراء والتزويج والطلاق والعتاق لكن التالى
بطل او العبد لا يقدر لاثبات معنى الكفاية الله تع واما اظهار معنى التوكل وان كان
مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذى قصد من الكلام اصالة فلا ينافى كون الكلام
خبرا كما فى قوله تع حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انثى فان هذا الكلام جملة خبرية
ذكرت لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار التحسر والتحزن لانها كانت تتمنى ان تلد ذكرا
وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضع واثباته اذ لا يقدر هى على ذلك والحاصل ان كل كلام يكون
لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبته خارج ذلك فهو انشاء فقولنا
هو حسبى كلام يكون لنسبته خارج وهو كونه تع كافيا فيكون خبرا بخلاف نحو بعت اذا كان
انشاء فانه ليس لنسبته انشاء خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع فى الزمان الماضى حتى يكون
لنسبته خارج بل هو لاثبات البيع واثباته فى الزمان الماضى حتى يكون لنسبته خارج
بل هو لاثبات البيع واثباته فى الحال فلا يكون خبرا قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف
القصة على القصة قد فسروه بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على
جمل اخرى متعددة مسوقة لغرض اخرى مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل لا
يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه
جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت قوله
ورده بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء الشريف الجرجانى قوله فيكون اخبارية
كالاولى اى كانه قال وهو حسبى ونعم الوكيل قوله لان هذه الواو من الحكاية اى قالوا
وحسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من المحكى قوله اذ لا مجال للعطف
فيه الا بتاويل بعيد الخ يعنى ان الواو لو كانت من المحكى حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل
يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان يؤول تاويلا بعيدا مثل ان يقال حسبنا الله

من المحكى

وقلنا

وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين خبريتين بتقدير قوله قلنا
ولكن هذا التقدير خلاف الظاهر بعيد عن الفهم قوله كجملة زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله
وما اجهله جملة انشائية المعطوف مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية التى هى
خبر المبتدء الاول الذى هو زيد قوله بتقدير المبتدأ فى المعطوف وذلك مثل ان
يقال حسبنا الله ونعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدا على الوجه المذكور تاويل
بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل
الله كما فى قوله تع نعم العبد ايوب عم فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار واما قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان تقدير المبتدأ
هناك ظ قريب بقرينة ذكره اولا فى المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على
الخبر بخلاف نحو حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله تع مبتدأ او مقدما اذ المبتدأ ههنا
هو حسبنا دون اسم الله تع كما زعمه حيث قال او عطفه على الخبر المقدم قوله وبتقدير
المبتدأ يكون اخبارا كالمعطوف عليه اى كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجهله فيكون
من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختصا بما بعد
القول قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو فى قوله ونعم الوكيل اعتراضية فى اخر
الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اى مقولا فى حقه نعم الوكيل وكذا الواو فى قوله وما
اجهله قوله اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة انسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا
وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخيران غير مراد ههنا لان
تعم الفعل والاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته واستدرا
قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد فى الاول او التاكيد فى الثانى او يجعل التعريف
للحكم الشرعى فالمراد على المعنى الاول ووجهه ظاهر والثانى يخ يجعل العلمان عبارة عن

او نعم العبد ص

المسايل او الملكة وعلى التقدير يعني الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان
وجوده تع ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتقد بها
اذا اخذت من الشرع هذا كلامه قوله كالوجوب اى كالايجاب اذ الوجوب
ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما يثبت بالخطاب الذى هو الايجاب وقوله
ونحوها وذلك كالتحريم والندب والكراهة وقوله وان عم الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد
من افعال القلوب على ما هو المشهور قوله ولكن يلزم انحصار مسايل الكلام في
العلم بالوجوب واخواته وذلك لان علم الكلام ح عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب والندب
والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن
العلم المتعلق باثبات الصانع تع وصفاته واثبات النبوة ونحو ذلك نعم علم الكلام
قد يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تع لكن ذلك في غاية القلة فلا يصح ان
يكون علم الكلام عبارة عنه قوله استدراك قيد الشرعية اذ ح يكون تقدير قوله الاحكام
الشرعية الخطابات من الله تع يفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب
التكرار وقوله الا ان يحمل على التجريد في الاول المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام
اى الا ان يجرد معنى الاحكام عن نسبته الى الله كانه قيل الخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية
لا يوجب التكرار وقوله او التاكيد في الثاني او يحمل على التاكيد في ذكر الصفة وهي لفظة
الشرعية وقوله او يجعل التعريف للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله تع المتعلق بافعال
المكلفين ليس تعريفا للحكم فقط حتى يلزم الاستدراك بل هو تعريف للحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك
في ذكر الشرعية قوله فالمراد اما على معنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم
المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقايد قوله فح يجعل العلمان عبارة عن المسايل
فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الخ هو ان علم المسايل المتعلقة بالاولى
او الملكة المتعلقة بالاولى وهي ادراكات وقوع النسبة الشرعية العملية يسمى علم الشرايع

بدل يعتقد

الشرعية فيكون ذكر الشرعية بتكرار في المعنى لان نسبة الخطابات اليه صح

۷

والاحكام الخ فيكون العلم هنا بمعنى المعلوم وقس على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد
والصفات اى المسايل المتعلقة بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات هذا وهو يجوز ان
يجعل العلمان عبارة عن العلمين المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق
بالاولى اى والعلم المركب من الاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الى آخره وقد زعم ان فيه
تكلفا لكن وقوع التكلف حم قوله انما يعتقد بها اذا اخذت من الشرع اى انما يعتد بها
اذا اعتبر مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهي للفلاسفة فان مخالفته للشرع وعدم
مطابقته اياه شاهدة على بطلانه وعدم الاعتداد به قال بعض الافاضل انما اورد قوله
واعلم ان الاحكام الشرعية الخ ليحصل للطالب زيادة بصيرة في طلبه ويحصل له معرفة
لوجه الحاجة الى تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجي انشاء الله تع قوله
ومنها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل
في الاولى لان تعلقها بها من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك
وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد والمعتقدات
مثل وجوب الواجب وقد صرح فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من
ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسايله وليس
موضوعه العمل ولانهم عدوا الفرايض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه
ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتاويل ان يقال الصلوة يجب بسبب الوقت
كما هو ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان
يكون موضوع الفرايض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن
كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قبله وبالجملة تعميم موضوع
الفقه مما لم يقل به احد قوله قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر اذ ح يكون المعنى ان
النسبة الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل بالاعتقاد فعلى هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد

فالمراد

هذا كلامه

المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية الشرعية هذا اذا اريد
بالحكم النسبة الحكمية وهي نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ما مرّ واما ان اريد ادراك وقوع
النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق
او لم يرد وذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد لا ما يتعلق بالاعتقاد
وقوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعني ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل انما يكون
من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية العمل حال العمل اي العرض
الذاتي للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب والندب ونحوهما وقوله
وتعلق عامة الاحكام الثابتة ليس كذلك اي لا يكون تعلق عامة الاحكام الثابتة
بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها بالاعتقاد من حيث هو هو اي يكون
المقصود منها الاعتقاد من حيث هو هو دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثابتة
اي اكثرها اشارة الى ان بعضها يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما في قولنا معرفة الصانع
اي الاعتقاد لوجوده واجب وهذا مثله من مسايل الكلام على ما ذكر في مباحث
النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد وهو كيفية الاعتقاد وقوله اشارة الى ان
موضوع الفقه هو العمل اي فحين اريد بالتعلق تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية
يكون في قوله ما يتعلق بكيفية اشارة الى ان موضوع الفقه العمل وذلك لان طرفي الاسناد
او القضية الموضوع والمحمول وهما هنا العمل وكيفية اولى للموضوعية وكيفية اولى للمحمولية
لذي الموضوع او الموضوعية من حيث وصفية هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل يفيد
كون العمل موضوع الفقه سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه
ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
وموضوع المسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسايل العلم وهذا الموضوع قد يكون
موضوع العلم كقولنا في علم الحساب العدد زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع

العرض

لان موضوع العلم

العلم

العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج
كالثمانية او زوج الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال ان موضوع
الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة فقد اشتبه عليه موضوع المسئلة لموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت موضوع
المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة
ان الوضوء يندب الوقت فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من الافعال القلوب
فقولنا النية واجبة في الصلوة او هي مندوبة في الوضوء لا تحتاج فيه الى ما ذكره من التاويل
لان موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء على ان النية عمل القلب وهو
من افعال المكلفين وقوله ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة الخ
بل ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة ويندرج في موضوعه التجهيز والتكفين وقضاء الدين
وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على امور الباقية من هذه المذكورات وكل
ذلك من قبيل الاعمال كما ان قسمة التركة بين الورثة من قبيل الاعمال فينبغي ان يكون
موضوع الفرايض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة
كما ترى ولا يمكن اندراج الامور المذكورة في قسمة التركة لانه خلاف الظاهر ان التجهيز
والتكفين واجب وان لم يكن للميت تركة تسمى اصلا قال بعض الافاضل قوله
لا انها كلمة ما في مثله زايدة او موصولة بتقدير من انها اي لما ثبت من انها قوله وبالثانية
علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم
قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق على التوحيد لان حجية الاجماع
من مسايل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة
بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به العقايد الدينية

وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والتكفين م م م

هذا كلامه فقوله والمجرور مقدم على مجرور المنصوب والعامل الاول هو المتعلق وفي الثاني هو يسمى ولا يخفى ان في قوله والمجرور مقدم شركا تسامحا اذ المقدم هنا هو الجار مع المجرور فيكون في محل النصب **قوله** الاحكام الشرعية النظرية الحكم اما عملي اي يقصد به العمل بعد الاعتقادية واما نظري اي يقصد به مجرد الاعتقاد دون العمل **وقوله** ما هو مشترك بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجماع حجة كان مسئلة من الكلام بناء على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقايد الدينية وهو كونه حجة وعلم الكلام هو العلم الباحث من احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وكان ايضا مسئلة من مسايل اصول الفقه بناء على ان الاجماع دليل شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية وهو كونه حجة وهو مثل قولنا الكتاب حجة والعام حجة موجبة للحكم ونحو ذلك مما يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم لا يبين فيه فمردود بان الذي لا يبين في العلم موجود الموضوع ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم او بالتواتر واما حجة الاجماع فهي من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم **قوله** اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تع وصفاته فظ واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة هذا كلامه **قوله** اعم لان موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وظاهر انه يتناول ذاته تع وصفاته وغيرهما وان رجع الكل الى صفة ما ككونه تع باعثا للامام وحاشرا للاجساد ونحو ذلك صفات له تع لكن المتبادر عند اطلاق الصفات الحقيقية الوجودية **قوله** انما هي من الفقهيات

و ذلك لان الاحوال كالعالمية والقادرية ونحوهما صفات له تع وكذا كونه تع خالقا لافعال العباد ومرسلا للرسول وناصبا للامام

بالمثال قوله م

قوله م

ي الصفات م

مثلا قولنا نصب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسايل الفقه اذ هي متعلقة بكيفية العمل **وقالت** الشيعة نصب الامام واجب على الله تع فعلى هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام بعد رسول الله عم هو علي رض واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه ولا عن اولاده **وقوله** وقد كانت الاوايل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي عليه السلام ولا في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله تع عنهم ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه هذا كلامه **فقوله** تمهيد لبيان شرف العلم وغايته قد بين الشارح شرفه وغايته فيما بعده حيث قال وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية **وقوله** لم يكن في عهده عم الخ يعني ان تدوين الكلام بدعة كما ورد في الحديث **وقوله** ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون الاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان [illegible] الاحكام الشرعية شرف وكمال لفعلوا اليه **قوله** لصفاء عقايدهم هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغني قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اي بسبب استغنائهم هذه الامور لا لما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا ترى انه لما ظهر الفتن في زمن المالك رحمه الله دون الفقه مع انه من التابعين هذا كلامه **فقوله** قدم عليه للاهتمام او للاختصاص والحق ان التقديم لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر رح فالاولى ان يقال قدم عليه للاهتمام والاهتمام اما لكون الاول سببا للثاني واصلا ولا شك ان سبب الشيء واصله مقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول تحصل العلم بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ ح ينتظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم **قوله** وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية الى اخره فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرفة ههنا هو المسايل المدللة

وكل بدعة رد م

من طالعها و وقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها هكذا بله ولك ان
تقول الفقه هو علم بالاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة
مطلقاً يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتباري كاف
فى الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط
والاستحضار فسياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب
الابواب يابى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا على
وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه
من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتاتى بان تجعل للفقه معنيان
وعدم حصول احدهما فى المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه هذا كلامه فقوله المعرف بهنا
المسايل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف
مبنى على ما هو المشهور من ان حقيقة كل علم مسايل ذلك العلم ثم ان هذه التعريف
ناظر الى ان العلم المذكور فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام قد جعل
بمعنى المعلوم واما ان لم يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد به المعنى الظاهرى فحاصل التعريف
ح هو التصديقات بالمسايل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبنى على ان حقيقة كل علم هى التصديقات بالمسايل ثم
انه لا استبعاد فى ان يكون التصديقات بالمسايل المدللة مفيدة للتصديقات الحاصلة
لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية **قوله** ولك ان تقول الفقه هو العلم
بالاحكام الكلية الخ هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعده
من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى **قوله** قد يقال التغاير الاعتباري كاف
يعنى ان معرفة الاحكام العملية من حيث ذاتها واتصاف موصوفها بها مفيدة لها من
حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها آلة لملاحظتها كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصاف

فما حصل بوه الفقه ح هو المسايل المدللة

ربه

ربه مفيدة له اياه من حيث تعلقه بالمعلوم وكونه آلة الملاحظة حتى يكون بهذا الاعتبار
الثانى كمالا لزيد **قوله** فسياق الكلام الخ لفظ السياق ههنا بالباء المنقوطة بنقطة واحدة تحتها اعلم
ان الملكة هى الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط وهى
كيفية راسخة يتهيأ لها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها ملكة الاستحضار
وهى كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة النظريات التى كسبها سابقا حتى كان
بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد ويسمى هذه الملكة عقلا بالفعل
ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور فى ملكات النفسانية وانما يتصور فى المسايل اصالة
وفى التصديقات بالمسايل تبعا للمسايل بخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين
لا اصالة ولا تبعا **قوله** ولكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان
الفقه على اول الاجوبة هو المسايل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما
المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد
الحيثية فهو بانها مفيدة عن المسايل للفايدة من حيث كان معتبرا فى التعريفات
على ما هو المشهور ولا شك ان المسايل المفيدة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات
بالمسايل المفيدة وبين التصديقات بالمسايل المفادة على ان من طالع المسايل المدللة
ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون
مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسايل اذ المجتهدون مقلدين
وقد صرح الشريف فى حاشية المطالع ان المتعلم المقلدين ولا يلزم من هذا ان يكون
المتاخرون ناظر متفكر فى المسايل مقلد غافل عن الدلايل **قوله** وكذا اجمعوا
على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع فى ان الفقه من العلوم المدونة لكن كونه مدونا
لا يقتضى فقاهة المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا على ان المسايل الشرعية العملية
المدونة من الفقه وان لم يذكر دلايلها اصلا **قوله** بان يجعل للفقه معنيان احدهما

مفيدة عن التصديقات بالمسايل من حيث انها ح

المتاخرون كانوا متعلمون ومستفيدون المسايل من المجتهدين ح

مقلدين وقد صرح الشريف فى حاشية المطالع ان المتعلم ح

هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية والاخر هو المسايل المدونة والحق
ان اطلاق الفقيه على المقلد اطلاق مجازي لا حقيقي هذا وقد نقل عنه انه قال هذا الكلام
المذكور في حق المقلد مبني على عدم تقييد المسايل باليقينية الحاصلة عن الامارات
الظنية والا فلا سوال ولا جواب فان تحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان
المجتهد لا غير **قوله** عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال
بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون استدلاليا فخرج
علم جبريل والرسول عم فانه بالحدس لا بحسب الاكتساب جلايدفان قلت للرسول
علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا التقييد قلت تعريف الاحكام للاستغراق
فلا اشكال هذا كلامه **فقوله** تعريف الاحكام للاستغراق قيل عليه ان تعريف الفقه
ح هو العلم الذي يفيد معرفة جميع الاحكام العملية او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى
هذا لم يوجد في الدنيا فقيه عالم بجميع مسايل الفقه وذلك ان الحوادث العملية لكثرتها وعدم
انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد
فقيها عالما بالفقه اجيب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهي
الحوادث اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقيه على ما حصل له التهيؤ التام لمعرفة جميع
الاحكام العملية وذلك لاستجماع الماخذ والاسباب التي يتمكن بها من معرفة تلك
الاحكام على تفاصيلها من ادلتها ثم ان حمل تعريف الاحكام على الاستغراق لا ينافي
الاصطلاح المذكورة والمقصود فهو التوفيق بين الامرين المذكورين بقدر الامكان **قوله**
ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام
وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه **قوله** ومعرفة العقايد
هذا كلامه **فقوله** مثل ما مر اي يصح فيه ان يجاب بالاجوبة الثلاثة المذكورة انفا قوله على الموصول
وهو كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد **وقوله** يرتفع الاشكال اي لا يرد الاشكال بان يقال مثلا

ان اصول

ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا ما يفيده فح لا حاجة الى احد الاجوبة
الثلاثة اذ ح يكون المعنى وسموا معرفة احوال الادلة اجمالا اه **قوله** وقس عليه قوله
ومعرفة العقايد لكن اذا عطف قوله ومعرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني لان
كثيرا من المسايل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله تع عالم قادر ومحمد نبي صادق الى غير
ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف
مسايل الفقه كما مر بخلاف مسايل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج
فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر مخصوصة في قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكاة ونحو ذلك
قال بعض الفضلا قوله حتى ان المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق وقد روي ان بعض الخلفاء
العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الايمة طلبا منهم الاعتراف بحدوث القران
قوله كالمنطق للفلسفة عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجها اخر مغايرا لكونه مورثا
للقدرة على الكلام وجمعها الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على
الكلام كما ان المنطق يفيد قدرة على المنطق في العقليات والمخاصمات هذا ماخوذ من شرح
المواقف **قوله** فاطلق عليه هذا الاسم اي اولا ولو لم يقيد به لضاع اما قيد الاول
في الاول اه وذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اولا ما يجب حتى يختص للتميز
واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقايم في ساير الوجوه الصحيح انه لم يتعرض لوجه
التخصيص في غيره هذا كلامه اي اولا الخ فاطلق عليه اولا هذا الاسم لكونه علم الكلام اول
ما يجب ولو لم يقيد لتوزر اولا لضاع اما ذكر قيد الاول في قوله ولان اول ما يجب من العلوم
الخ اذ ضاع ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا اذ اغنا عنه اذ ضاع ذكر قوله ثم خص الخ وقوله
واما احتمال تسمية الغير الخ جواب سوال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام حين انما
هو سمي به لكونه اول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن
اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ اجاب بان ما ذكره وجه اخر محتمل غير وجه

العقايد عطف على قوله معرفة

اذ لا شركة لغيره الكلام في كونه اول ما ... فلا يحتاج الى ان يقال ثم خص الخ

المذكور فلوا عتبرا مثال ذلك الاحتمال في تسميه غيره من العلوم يوجب في ساير الوجوه
المذكورة ايضا مثل ان يقال ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا الا ان ذلك الاحتمال قايم
في ساير الوجوه ايضا وذلك مثل ان يقال ثم حصر به ولم يطلق على غيره لانه يورث
قدرة على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره
تميزا وقس على هذا باقي الوجوه المذكورة وذكر في تاتارخانية ان علم الكلام من فروض
الكفاية وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة
الله اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله وقيل اول
جزء من النظر وقال القاضي انه القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد
الاول فهو معرفة الله وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فهو القصد
الى النظر قوله هذا هو كلام القدماء اي ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات
هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم هذا
كلامه قوله اى ما يفيد معرفة العقايد الخ هذا التفسير مبني على ان يكون معرفة العقايد
معطوفا على معرفة الاحكام على ما هو الظ واما اذا عطف على الموصول فالمناسب ح
ان يقال اى معرفة العقايد من خلط الفلسفيات هو كلام السلف قال الشارح ومعظم
خلافياته مع الفرق الاسلامية وهي التي اشار اليها رسول الله عم بقوله ستفترق
امتي ثلثة وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كذا في المواقف
ومن اراد معرفة تفصيل فرق الاسلامية فليطالع ثمه قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين
اى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار عندهم
وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع
سياته على ما ورد في الحديث الصحيح ومآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال
المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل هذا كلامه قوله فان الفاسق مخلد في النار

مستغرق

عندهم فيه بحث فان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار ويكون اهلها غير الفاسق او كان اهلها لكن يدخل فيها الفاسق اولا ويحكم الله تع عليه بما
يقتضيه الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد في النار فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول
بالواسطة بينهما لا يختص بالمعتزلة مع ان المقصود ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة
وقوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار ويقرب من هذا ما ذكره
القاضي البيضاوي في قوله وعلى الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف اى وعلى
اعرافه اى اعاليه وهي السور المضروب بينهما ليمنع وصول اثر احدهما الى الاخرى رجال
اى طايفة من المومنين قصدوا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء
وقوله زمان فترة من الرسل وهو الزمان الذي لم يوجد فيه شيء من الانبياء او لم يصل دعوة
نبي الى اهله قوله فقال الحسن وقد اعتزل عنا فان قلت سيجي ان مرتكب الكبيرة ليس
بمومن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند
الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده هذا كلامه
قوله والمنافق طايفة غير مجاهر قال الحسن البصري ان من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة
فهو منافق لان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده في هذا فاذا زعم
ذلك ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد فكذا الحال في مرتكب الكبيرة هكذا
ذكره في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر عند الحسن
قوله لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم لعدم الثواب
والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى
كونهما داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لان كل من دخلها
يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم
وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل

هو الذي سقط

الاعراف الحجاب ح

الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليها السياق ولذا فرع على الايمان
والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه **قوله** فدخلت الدار هذا كلامه **قوله**
ولو سلم الخ اى لو سلم ان كل من دخل بما يثاب ويعاقب فذلك بالنسبة الى
المكلفين **وقوله** وقس عليه قوله فدخلت النار اى فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها
جزاء لها ومستحقا لها كما يدل السياق وهو قوله بعصيت وكذا يدل عليه نسبة الدخول
الى المخاطب نفسه اشارة الى ان الاختيار مدخلا فى الدخول والاستحقاق **قوله**
وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهبت معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى
الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر
فى الانفع جانب علم الله فاوجب ما علم الله نفعه فلزم ما لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك
زعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف تجب تعريضه للثواب فلزمه ترك
الواجب فيمن مات صغيرا وذهبت معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدنيا
والدين معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير فلا يرد عليهم شئ هذا كلامه **قوله** ذهب
معتزلة بصرة الخ اشارة الى جواب السوال الذى اورده بعض الافاضل حيث
قال لو قال الجبائى ان الايجاد والابقاء ليسا مما يجب على الله تع بل الواجب عليه
اللطف كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائى وذكر فى
شرح المقاصد قال البصريون يجب على الله ما هو الاصلح لعباده فى الدين فقط ويعنون
بالاصلح الانفع واتفقوا على وجوب اقصى ما يمكن فى معلوم الله وانه تع فعل لكل احد
غاية مقدوره من الاصلح وليس فى مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا
لكان تركه بخلا وسفها **وقوله** فلزمه يعنى ان الجبائى كان من البصريين حتى ذهب الى   ما لزمه
ما ذهبوا اليه فكذا الزم عليه الحسن البصرى **وقوله** وبعضهم لم يعتبر ذلك اى لم يعتبر
فى الانفع جانب علم الله تع **وقوله** فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا اى فان

قال

قال الصغير يا رب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاصير محلا قابلا للتعريض الثواب
من الله كتعريض الثواب واجب عليك يا رب لزم ذلك البعض ترك الواجب
فى هذا الصغير المذكور فح يكون ذلك التعريض على البعض مبهوتا **وقوله** وذهب معتزلة بغداد
الخ ذكر فى شرح المقاصد ذهبت البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله ما
هو الاصلح لعباده فى الدين والدنيا معا ويعنون به الاصلح فى الحكمة والتدبير فعلى
هذا لا يرد الالزام على المعتزلة بغداد على ما نقلنا انفا من السوال الذى اورده
بعض الافاضل **قوله** فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور
فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة
هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين
الطايفتين اختلاف فى بعض المسايل كمسئلة التكوين وغيرها هذا كلامه **قوله** اصحاب
ابى منصور الماتريدى قيل هو تلميذ ابى حنيفة رح فى الدرجة الرابعة **وقوله** وغيرها
كمسئلة ايمان المقلد مثلا والحق ان اهل السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبى عليه
السلام فى شانهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى وهذا الكلام يتناول الاشاعرة
والماتريدية وساير اهل السنة والجماعة ممن كان مذهبه خاليا من البدع التى ذهب
اليها ساير الفرق الاسلامية على ما ذكر فى المواقف قال الشارح ثم لما نقلت الفلسفة
اى علم الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال الموجودات الخارجية على ما
هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج فى هذا العلم العلم الالهى الباحث
عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث عن احوال الواجب تع
والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه ايضا العلم الطبعى الباحث عن
احوال الاجسام كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر والحيوانات والنباتات
والمعادن **وقوله** هذا كلام المتاخرين اى هذا العلم الذى خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام

هو المتاخرين وقوله وما نقل عن السلف من الطعن فيه الخ ذكر في التاتارخانية وكره
جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا انه كره مجالس المناظرة والمجادلة لانه يودي
الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقايد او يكون المناظر فيه قليل الفهم او طالبا
للغلبة لا للحق واما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينظر فيه من العقايد فلا
يمنع عنه وكان من فروض الكفاية وقوله ثم منها الى ساير السمعيات اي الامور
التي يتوقف عليها كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد كذا في شرح المواقف
فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون اثبات السمع والصانع ونحوه من السمعيات لتوقف السمع
عليه مع انهم لم يعدوا امثالها من السمعيات قلنا توقفه عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر
التوقف هو التوقف بلا واسطة قوله قال اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في
الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة فالمراد
منه اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق
في جميع المسايل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكانهم هم القايلون هذا
كلامه فقوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا
التوجيه مما يأباه قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل
الحق ونحوه فنقول الاباء ممنوع اذ لا بعد في ان يقول اهل الالهام ليس من اسباب المعرفة
بصحة الشيء عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى واعلم ان ما ذكر في الكتاب اقسام
منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم ومنها
ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واقعا فيما بينهم على ما سيجيء جميع ذلك لكن وقوع هذه
الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقول مجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع
وقوله وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقايق الاشياء ثابتة وقوله فكانهم هم
القايلون وهذا مثل قولهم لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار قوله وهو الحكم المطابق

قيل بفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن لا يلايم قوله
واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الى هذا كلامه فقوله وقيل بفتح الباء اي قال
بعض الناس وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو مطابق
بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة لا يلايم فتح الباء لكن يوهم فانه يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال
ثم ان الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا
قوله وقد يفرق بينهما يدل على ان الكلام السابق لم يقع فيه الفرق فهذا القول اعني لا يلايم فتح
الباء مبني على وقوع الفرق بينهما في الكلام السابق فهذا خلف قال بعض الافاضل قوله وهو الحكم
المطابق يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر قوله فقد شاع في الاقوال
خاصة يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما
القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه فقوله يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير
القول وانما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق المفهوم على ان الصدق قد
يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا وقوله قال في حواشي المطالع اي قال الشريف
الجرجاني وانما ذكر هذا الكلام ههنا لتاييد قوله قد يطلق على غير القول قوله يعتبر في الحق
من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي
ثابتا متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي
للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثاني
بالصدق تمييزا هذا كلامه فقوله اذ المنظور اولا الخ لا يذهب عليك انه اذا طابق
الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بكسر الباء
فهذه المطابقة العامة بالحكم يسمى حقا بالمعنى المصدري وانما سميت هذه المطابقة العامة
بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع المتصف الموصوف بكونه حقا اي ثابتا

فان فتح الباء

وانما سميت مطابقة للحكم حقا لان المنظور اليه اولا
في هذه الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه
حقا اي ثابتا متحققا وسميت مطابقة الواقع حكم
تمييزا لها عن اختها

مستحقا وان نسبة الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح
الباء فهذه المطابقة القائمة بالحكم يسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم
صدقا تمييزا لها عن اختها هذا ما افاده السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع
واما قوله وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة المتكلم
والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق الذي هو صفة الكلام وهو مطابقة حكمه للواقع
وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق الذي هو صفة الكلام فيحتاج الى ان يقال
سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا كما ذكره الشريف قدس سره **وقوله** ومعنى صدقه
مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب
فلا يشتق منه له صفة كذا افاد الشارح في نظايره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل
حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة وظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع هذا كلامه **قوله** كذا افاد الشارح في نظايره فسر الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ
واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل الفهم على الدلالة
فلا يصح تعريفها به وجوابه انا لا نم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ
هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة مفرد
يصح ان يشتق صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا بالرابطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح في المطول وحاصله
ان الفهم وحده وان كان صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وانما لم
يشتق منه صفة يحمل على اللفظ لكونه مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت **وقوله** حاصل
حمل مثله على التسامح يعني ان فهم المعنى من اللفظ لا يصلح ان يكون صفة للفظ اذ هو
صفة للفاهم قطعا نعم يصح حمل الفهم باللفظ صفة بمعنى كونه مفهوما منه المعنى لكن
القول بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح اللهم

الا ان يؤول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروه لكنهم تسامحوا في ذلك
او لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم
منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة
له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة اللفظ هذا ما افاده الشريف قدس
سره في حاشية المطول **قوله** ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود ولا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل
الجاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم نفرق
بين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين
للشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ح طرد التعريف
باللوازم اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في
المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل
في التعريف ما به الشيء هو لكان اخصر هذا كلامه **قوله** ما به الشيء هو هو هذا تعريف
الحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف
المذكور يتناول الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية واما اعرابه فالشيء مبتدأ والضمير المرفوع
الاول مبتدأ ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول والمبتدأ الثاني مع خبره جملة اسمية
وقعت خبرا للمبتدأ الاول اعني الشيء اي لا يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشيء
ذلك الشيء فان جعل تعريف الحقيقة هو ما كان بسببه نفس الشيء ولا شك ان ما كان
سببا لكون نفس الشيء نفس ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء اذ في جعل الشيء سببا
لنفسه اشارة الى انه في كونه نفسه مستغن عن السبب فلذا قال اذ الماهية ليست
بجعل جاعل فان قلت اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى تتصور توسط جعل بينهما
فيكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى على ما ذكر في شرح المواقف فظهر ان التعريف لا يصدق

کتابخانه ...

على الفاعل اصلا ولا على عوارض الجملة و قوله بعد التسليم اى لانم ان الشى بمعنى
الموجود بل هو على معناه اللغوى و هو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان
الشى بمعنى الموجود لكن فرق بين ما به الموجود موجود واه وقوله فلا يتوهم الاشكال
اى لا يتوهم ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين ههنا محمول على الاخر
بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حمله على معلوله بالمواطاة قال بعض الافاضل
و تقديم الظرف ههنا للتخصيص اى ما به الشى وجوده لا مع غيره فخرج بذلك جزء المهية لان
جزء المهية هو ما كان الشى به مع غيره ذلك الشى لا ما كان به وجوده ذلك بخلاف
المهية اذ هى ما به وجوده يكون ذلك الشى و قوله والاصطلاح لان احد الضميرين
ههنا كان محمولا على الاخر بالمواطاة والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل احدهما
على الاخر بالمواطاة لا يقتضى اتحادهما فى المفهوم وانما تقتضى اتصاف الموضوع
بالمحمول فمن ههنا يظهر ان جعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين
للموضوع خلاف الاصطلاح و قوله لكان احصر مدا وان كان اخصر لكنه انما يكون
يدل على ان احدهما محمول على الاخر ولا يدل على الاتحاد والعينية مع ان المقصود
ههنا و ذلك لان تكرير الضميرين و حمل احدهما على الاخر ثم حمل مجموعهما على الشى
يدل لدلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يكرر الضمير اذ لا يفهم منه
الا حمل الضمير على الشى ولا شك ان حمل احد الشيئين على الاخر لا يدل على العينية
احدهما بالاخر ولا يدل على ان احدهما عين الاخر قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه اى بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل
عليه يستفاد منه ان الذاتى ما لا يمكن تصور الشى بدونه فيرد عليه اللوازم البينة
بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور
اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه فى حواشى المطالع فامكن

ای خلاف الاصطلاح ح

تصوره

تصوره بدونه فى الجملة بخلاف الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور
الملزوم فانفك ح هذا الزمان بخلاف الذاتى و هذا القدر يكفينا فى هذا المقام
وقيل ايضا ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى و هو بط
وان اريد الامكان العام فهو حاصل فى الذاتى ايضا وجوابه اختيار الاول و منع
الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضى لانه لو سلم يعتبر الامكان بالنسبة
الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصوره بدونه
وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور على ان التصور الكنه بالعرضى غير ممتنع وان لم
يطرد و يمكن اختيار الثانى بان يراد الامكان العام فى جانب الوجود اى ليس
عدمه ضروريا هذا كلامه قوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا لا يخفى
عليك ان المقصود من تعريف المهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء المهية كما
يخرج عوارضها عن التعريف فالاولى ان يقال بخلاف مثل الضاحك والكاتب
والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما بدونه واما ماهية الانسان فلا يمكن تصور
الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا الذى ذكرنا توجيه حسن مستغن عن
التكلفات المردودة فى هذا المقام فان قيل هل يمكن حمل كلام الشارح على التوجيه
المذكور قلنا نعم بناء على ان الشارح ذكر حال العرضى واما حال الذاتى على فطنة الطالبين
رجاء العون رب العالمين وقوله بعد تسليم فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
وهى التى لا ينفك تصورها عن تصور المهية بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف
الخ اى لانم ان كون الذاتى ما لا يمكن تصور الشى بدونه مستفاد من قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه فان هذه الاستفادة كانت فى غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم
وقوع الاستفادة فى الجملة لكن لانم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر يعنى التعريف
الذى يكون جامعا و مانعا وذلك لان التعريف المستفاد ههنا فرض هو ما لا يمكن تصور

مثل تعریف المهیة ح

الشي بدونه دانه غير مانع لينا وله اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم فرفع الاستفاده
بطريق التعريف المعتبر قلنا ان يقول ان المستلزم لتصور اللازم هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار اي التوجه القصدي دون التوجه الضمني حتى لو كان الملزوم متصورا
بالكنه لا بطريق الاخطار لا يلزمه تصور اللازم البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف
الذاتي اذ يلزم من تصور الشي بالكنه تصور ذاتياته وان لم يكن تصور ذلك الشي
بطريق الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ هذا الجواب
لا يجري في بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك تصور العمى عن تصور البصر كما
ان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتي وقوله ان اريد بالامكان الخاص الخ
اي ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص يلزم
ان يجوز تصور كنه الانسان بالعرضي بط كما جاز ان تصور كنهه بدون العرضي لكن جواز
تصور الانسان بالعرضي لا يفيد كنه ماهية المعروض وقوله فهو حاصل في الذاتي ايضا
اي يصح ان يقال يمكن بالامكان العام تصور الانسان بدون الحيوان ممتنع وكل
ممتنع فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة على احد الجانبين وهذا هو معنى
الامكان العام وقوله وجوابه اختيار الاول اي قلنا ان نختار الامكان الخاص
ونمنع لزوم الجواز تصور الكنه بسبب العرضي اذ اللازم من الامكان تصور الكنه بسبب
العرضي قلنا اي نعم الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان المقيد بكونه
بدون العرضي لا بالنسبة الى المطلق اعني كونه تصور الانسان بدون العرضي قوله
و انتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور اي فرجح الامكان الخاص لا التصور المقيد مع
قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل تحصيل ذلك التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى
الامكان الخاص وقوله غير ممتنع اي يجوز عند المحققين بان يحصل تصور الكنه بالعرضي
اي بواسطة العرضي وح يكون تصور الكنه بواسطة العرضي ممكنا بالامكان الخاص فاندفع

السوال

السوال بالنسبة الى القيد ايضا وقوله ويمكن اختيار الثاني الخ وهذا الجواب اولى
مما سبق اذ هو الاخص والاظهر المتبادر الى الفهم من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
قال بعض الافاضل قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غير بين فقد
يمكن ان يتصور تقرر الوجود معروضا خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له ان ذلك العارض
وجودا ان كان هذا التصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن
ان يتصور تقرر الوجود لشي خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيتها وذاتياتها
فان التصور والمتصور محال ان هنا هذا كلام ذلك البعض ولا يخفى عليك ان الاعراض
النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا بعد تصور المنسوب
اليه والمنسوب اليه على ما ذكر في شرح المقاصد ولا شك ان كل واحد من المنسوب والمنسوب اليه
بالنسبة الى الاعراض النسبية لازم بين بمعنى الاخص وتصوره مقدم على تصور الحمي
فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان يتصور تقرر الوجود للاعراض النسبية من غير ان
يتقرر للمنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال ذلك في ماهية الشي وذاتياته فتامل فان
هذا المقام من مزالق الاقدام عصمك الله ذو الجلال والاكرام قوله وباعتبار
تشخصه هوية المشهور اي الهوية نفس الشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا
والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص هذا كلامه فنقول قد اطلقها على الماهية باعتبار
التشخص اي اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون الماهية الانسان شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كما
اذا صار زيدا فعلى هذا يكون الشخص داخلا في الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا
عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر وذكر في شرح المواقف ان لكل شي كليا كان
او جزئيا حقيقيا هو بها هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجي والحقيقة تسمى ماهية قال الشارح الشي عندنا الموجود والمشهور ان معنى الشي

هو الثابت بالتقرر في الخارج وهذا المعنى هو معنى الموجود والصه عندنا فان معنى الموجود
هو الكاين في الاعيان وهذا عين معنى الاول عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول
اعم من الثاني عندهم اذ الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني
وقوله ومعناها بديهي التصور واما تعريف الوجود بكون الشي في الاعيان فهو
تعريف لفظي لا تعريف حقيقي فلا ينافي كون معناه بديهي التصور ومنهم من ذهب
الى كونه كسبيا جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه قوله فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشا مجموع الامور
الثلثة تعريف الحقيقة وكون الشي بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اولا
لغو به في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات
متصوره والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين هذا كلامه قوله اورد
الفاء قد ذكر الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان بان السوال ناش كما سبق
والا فالفاء في قوله فان قيل كان في الايذان بان السوال ناش عما سبق وقوله
والمنشا مجموع الامور الثلثة اعلم ان بين منشاء السوال ومورد السوال فرق وقد
اشار السيد الشريف في التقسيم المشهور للعلم الى الفرق بين مورد السوال ومنشاء
السوال جاز ان يكون تعريف الحقيقة وحده اذ المعنى ح الماهيات الموجودة
للاشياء ثابتة وهذا لغو فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة وجاز ان يكون منشاء السوال كون الشي بمعنى الموجود اذ المعنى ح ماهيات
الموجودات ثابتة وهذا ايضا لغو بمنزلة قولنا الثابت ثابت واذا عرفت ما
ذكرناه ظهر لك ان قوله اولا لغو به في قولك عوارض الاشياء ثابتة الى قوله وحقايق
الموجودات متصورة كلام ناشي عن عدم الفرق بين مورد السوال ومنشائه
فان مورد السوال لا يجوز تغييره وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السوال

ع

وكذا

شعر تعين

وكذا قوله حقايق المعدومات تغيير لمورد وكذا قوله حقايق الموجودات ان يكون
متصورة تغيير له فتامل فلا تكن من الغافلين قوله ربما يحتاج الى البيان اي قلما
يحتاج الى بيان معناه فان الاكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما يقال في مثل
واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين
الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة
وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد الى ليس ولا مثل
قوله وهذا الكلام مفيد اي وليس المثال الذي ذكر السايل فانه غير مفيد اذ قد
اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى
قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري تحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه
وهو طولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة لحاجة الى البيان لا بطريق التاويل
والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج
الى التاويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف
بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل لجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار
المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام
ففيه تاكيد لكونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة
لا ينكرون اطلاق الشي على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على المعنى
المجازي لم يتوجه السوال اصلا هذا كلامه قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
المعتبر ههنا هو ذكر قوله شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيها على ان هذا الكلام كلام
من كان مشهورا بالفصاحة والبلاغة وقوله لشهرة امر المراد به وهو اخذ موضوعه
بحسب الاعتقاد وقوله وكم فرق بين المعنيين اي ومراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين
فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليس تلك

حاصله انه لا يحتاج الى البيان بيانا بعض ان احتياجه الى البيان
يكون في عامة الغلط بالنسبة الى بعض
الاذهان القاصرة وقوله صح

المبالغة في جعل الاضافة للعهد والاشارة الى شعر مخصوص من اشعاره وقوله
والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام لا الظاهر ان مراد الشارح هو
هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره
المولوي المحشي ههنا كان مبنيا على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيدا الى نفس هذا
الكلام وانه خلاف الظاهر والحق اذا قلنا هذا الكلام مفيد يحتاج صدقه في نفسه الى
البيان فنقول وبالله التوفيق اذا قلنا انما نعتقده حقايق الاشياء المسمية بالاسماء
من الواجب والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امور موجودة في نفس
الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغو غير مفيد يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان
كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في الليل بسبب روية النار في الليل وكاثبات
النار في النهار بسبب روية الدخان في النهار من بعيد فقوله انما يحتاج الى البيان يعني
ان هذا الكلام باعتبار بعض الامور المذكور فيه يحتاج الى البيان الى بيان ملاحظ ابي النجم
وان لم يحتج الى بيان اكثرها وقوله يرد عليه ان شعري شعري كذلك لا يخفى عليك
ان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعره مشهور بالبلاغة والفصاحة حتى
لا يحتاج صدق هذا الكلام الى بيان ملاحظ ابي النجم يكفي في صدقه وقوله فلو حمل لفظ
الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السوال فيه بحث لان ما به الشي هو هو اذا
اخذنا باعتبار تحققه يتوجه السوال البتة سواء اطلق الشي على ما يعم الموجود والمعدوم او
لم يطلق على ما ذكرنا في الحاشية الاخرى قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
بها واللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما من قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت
فقد غلط غلطين هذا كلامه فقوله التصديق بها اي والتصديق بوجودها كقولنا الانسان

ن

موجود وقوله وباحوالها اي والتصديق بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب وقوله
واللام في العلم لاستغراق الانواع قيل اراد بالانواع ههنا الانواع الثلثة المذكورة
وهي تصوراتها والتصديق بها وباحوالها قلنا هذا خلاف المشهور فيما بين اهل العربية
مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد بالاستغراق الانواع الاستغراق العرفي المتعلق لحقايق
الاشياء فيكون المعنى ح ان العلم بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق
بها وباحوالها متحقق وهذا معنى صحيح في نفسه مع ان الاستغراق العرفي مشهور بين اهل المعاني
وقوله غلط غلطين احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفي فان اثبات الصانع
وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثاني
انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت
والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه قوله العلم بثبوتها بتقدير المضاف
فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه هذا كلامه فقوله
فالضمير للحقايق يعني ان ضمير بها راجع الى ثبوت الحقايق وهو اعني ثبوت الحقايق ما كان
مذكورا في ضمن قوله كالعدل المذكور ضمنا في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل
هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل قوله للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق يعني ان ضمير
بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقايق
حاصل لنا سواء كان تصورا ما بها او تصديقا بها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب
ان يحمل على نوع منه بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج
في تانيث الضمير الى وجه متحقق كما توهم قوله للقطع بانه لا علم لجميع الحقايق يرد عليه
انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع
فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده
حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة معنى ان يجب تقييد العلم بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل

ثابتة ح

لا تعالى لكن تقييد العلم

على هذا التعقيد مع ان الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال انه ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر قوله غير مراد يعني ان قولنا العلم بجميع الحقايق مفصلا متحقق غير مراد بها وهو ظاهر قوله ولكن نقيد العلم بالكنه اي لكن نقول المراد هو انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه وقوله لا دليل على هذا التقييد اه اي لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافيه على اي التقدير بالكنه اذ التقييد بالكنه كان مخصوصا بالتصور ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان المقيد وهو العلم المقيد بكونه بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه فلا يترك كونه بالكنه بل كونه بوجه ما لا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما متحقق فيبطل قول ذلك القائل للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق اذ العلم بجميع الحقايق بوجه ما يحق قطعا فلا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعم ذلك القائل هذا ولكن بقي ههنا بحث وهو ان قوله بل يجوز ان يترك القيد منهان لا يذكر ههنا لان قول الشارح والجواب ان المراد بالجنس اه يغني عنه قوله يرد عليه اه وذلك لان المفهوم من جواب الشارح هو ان العلم تفصيلي غير مراد وكذلك العلم بالكنه غير مراد بل المراد هو ان جنس العلم بالحقايق وان كان اجماليا حاصلا بوجه ما متحققا وهذا القدر من المراد ويكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورده المولى المحشي تناول الى ما اورده الشارح في الجواب وقوله وقد يقال انه اي كالايراد الذي ذكره بقوله يرد عليه وحاصل هذا القول وهو ايراد النقض على من قال المراد العلم ثبوتها وذلك النقض هو ان يقال العلم بثبوت جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا حاجة للعدول الى تقدير الثبوت او العلم ببعض الحقايق متحقق سواء كان متعلقا بثبوتها او غير ثبوتها قوله والجواب ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده من الاعيان والاعراض فلا يحصل

هذا الكلام

بتقييد ص

يرد عليه الى قوله ص

التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهده فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات ويكفي بهذا القدر تنبيها هذا الكلام قوله يرد عليه اه هذا الايراد عليه ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدات فكانه قيل ان جنس كل ما نشاهده من الحقايق ثابتة ويدل على ثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتوجه ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن جنس ما نشاهده نعم الحكم بان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة يكون لغوا لكن الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله فالكلام على حذف المضاف لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما نشاهده موصولة اما موصوفة واياما كان ففي تجنيد معنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم في موضوعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذي هو الجنس ههنا وقوله او نقول اه هذا الجواب يعني ان التنبيه على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق بثبوت بعض من الاشياء لكن الواقع ههنا هو الامر بالعكس فان التصديق بثبوت شيء من الحقايق كان موقوفا على التصديق بالمشاهدات من الحقايق فان قيل ما ذكر الشارح في الجواب من قوله المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي اشار اليه سابقا حيث قال المراد ما نعتقده حقايق الاشياء وتسميتها بالاسماء الى قوله امور موجودة في نفس الامر قلنا الجنس يكفي في اصل المراد ههنا لكن الشارح اشار الى معنى الاستغراق العرفي قصدا الى المبالغة في الرد على السوفسطائية قوله وهم العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر في نفس الامر يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة يقاومها ويماثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات فيختص انكارهم لها بالذكر على وقف السابق

بثبوت هذه

فمجلس م التنبيه

والاظهران يحمل الاشياء ههنا على معنى الاعم هذا كلامه قوله هيمو بذلك لانهم يعاندون اي
قوله والاظهران يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قال الشريف قدس سره في شرح المواقف ومنهم فرقة يسمى بالعنادية
وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازموا بان لا موجود اصلا وانما نشاء عندهم هذا
في الاشكالات المتعارفة ثم قال وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في
القوة يقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ولزوم عما ذكرتم من الشبهة
فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان مذهبهم ليس بانكار الموجود
بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا فلذا اورد الشريف الالزام عليهم في دليلهم لكن ببهم
المحكي عندهم هو يختص مذهبهم بالموجودات لا يختص منشاء مذهبهم بالموجودات فتامل

وهذا هو المحكي عنهم كان دليلهم هو منشاء مذهبهم لا يختص بالموجودات صح

قوله من ينكر ثبوتها اي بقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة
الى خصمه واستدلوا بان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
هذا كلامه وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة يسمى بالعندية وهم قالوا حقايق الاشياء تابعة
للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في
حقه وبالعكس فمذهب كل طايفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصمهم ولا استحالة
في ذلك اذ ليس في نفس الامر شيء حتى واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في
فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده قوله ويزعم
انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل اذ لا اعتداد للشاك هذا كلامه قال في شرح افضالهم
المواقف ولمثالهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القايلون بالتوقف ثم قال فظهر ان
السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوايف الثلاث وقيل ليس
يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخيلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في
موضع غلط قال بعض الفضلاء قوله لنا بعضها نصب على التميز من النسبة في قولنا ازلها
عطف على قوله تحقيقا قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع

المعصين

البعض من جملة المخيلات عندهم فما يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير قوله ويقال انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا
وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور
على حقايق الموجودات وتوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق
علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند
كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتني الالزام المكرى اجلة البديهيات
على مثل هذا الامر الخفي لا يقال ترديد الالزام في التحقق هو بمعنى الوجود لانا نقول ليس
ههنا قوله بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم وجود الاشياء لجواز ان يكون النفي
الثابت في نفسه معدوما في الخارج هذا كلامه قوله ويرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين
آه والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه
ما ذكرتم فان حاصل الالزام وهو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء فنحن
نقول ان زعمتم بما ادعيتم كلام مخيل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما
ادعيتم فقد حصل غرضنا وهو ابطال ما زعمتم فقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد
ثبت فهو ههنا استطرادي وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان
لكونه بديهيا وانما قلنا استطرادي اذ يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق بكلامهم اصلا كما ههنا
عرفت وان زعمتم انما ادعيتم ليس امرا مخيلا بل هو مما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد
اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من انها لا تحقق لها اصلا وانما
تزعمون فمرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام عليكم قوله
وهذا النفي من جملة الحقايق لا يخفى عليك ان العنادية لو قالوا هذا النفي الذي جزمناه
به ليس له تحقق اصلا ولا هو من جملة الحقايق اصلا وجب علينا ان نعتمد الشق الاول تعتقد
فنقول ما زعمتم فمرحبا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكفي وقوله

فقد اقررتم ببطلان ح

يرد هذا الالزام في التحقق بمعنى الوجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت
وان وجد والنفي حقيقة من الحقائق اه وقوله لجواز ان يكون النفي الثابت في نفسه معدوما
في الخارج اي لجواز ان يكون النفي الثابت لموصوفه في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم
منه قوله انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ظاهر واما على العندية فيه تامل
قال في شرح المقاصد في الكلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
او نفي سيما اذ تمسكوا فيما ادعوا بالشبهة هذا كلامه قوله فيه تامل اي فيه نظر اذ الالزام
ينبغي ان يتم على العندية ايضا وقوله قال في شرح المقاصد آه تاييد للنظر المذكور للالزام
والظ ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق النفي ولم يتقرر في
نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي حقيقة من
الحقائق فقد ثبت شيء منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان معنى النفي لم يتحقق ولم يتقرر
في نفسه ولكن جاز ان يتحقق ذلك النفي بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي فلم يتحقق
الثبوت بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي قوله وانما يتحقق الثبوت بالقياس
الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر لكنهم يدفعون به الالزام
عنهم واما ما ذكر في شرح المقاصد فهو كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس الى العندية فهو لا يكون
تاييدا للنظر المذكور بالقياس اليهم قوله الضروريات منها حسيات هذا دليل اللاادرية
وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا
التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه هذا كلامه وقوله وحاصل انه لا وثوق
بالعيان ولا بالبيان اه يعني لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات
وجب علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن ان يحمل ما ذكره
الشارح دليلا للعنادية بان يقال الضروريات منها اوليات وقد وقع فيها غلط
واختلاف وقد وقع بينها مناقضة وتضاد ومعاندة والنظريات فرع الضروريات توجب

وفي النظريات

فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود وتحقق في نفس الامر لما وقعت هذه المفاسد
المذكورة ويمكن ان ناخذ مما ذكره الشارح دليلا للعندية ايضا بان يقال ان لم
يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد الاختلاف في الاحوال والاقوال بين العقلاء
الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم بط كما عرفت قوله قد يقال فيما في الكثرة
قلت قد فيستعمل للتحقيق ايضا على ان العلة كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس
فان قلت قد اذا دخلت على المضارع للتقليل يجب الاضافة لا ما في الكثرة في نفس الامر
هذا كلامه قوله بناء على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم او مقصودهم هو بيان
سبب الشك الحاصل لهم فالصواب ان يقال كما ان المقدمات المعلومة لنا
كانت سببا للعلم الحاصل بالنتيجة في الاعتقاد يا كذلك المقدمات الشكية الحاصلة
لهم بالنتيجة وذلك الشك هو توقفهم في جميع الحقائق قوله لا انحصار اسباب الغلط فان
قلت لعل هناك سببا عاما للغلط عاما فمن اين يجزم بانتفاء اسباب الغلط قلت
بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام وهذا
كلامه قوله بداهة العقل جازمة اه اي بانتفاء مطلق اسباب الغلط وقوله والكلام
على التحقيق لا الالزام هذا ظاهر في جواب اللاادرية واما في جواب العنادية فانه جاز
ان يكون الكلام على الالزام ايضا لانه كما يدعون الجزم في مدعاهم فينبغي ان مقدماتهم
مجزوما بها عندهم فاذا منع منها مقدمة منعا صحيحا مقبولا جاز ان يتوجه الالزام عليهم بخلاف
اللاادرية قوله فانهم لا يدعون الجزم بالتصديق حتى يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال
بعض الفضلاء قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما
ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في
النظريات واما تعرض شبهة تعرض في حلها الى الطرد ودفع جوابه ان ذلك غير
قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببداهته لا بسطره حتى يحتاج في ذلك

يستعار صح

لهم كانت سببا في حصولهم الحاصلة صح

بعض الفضلاء

قوله صح

الی دفع الشبهات و دفع الاحتمالات قوله ویمکن ان یعبر عنه اشارة الی
ان المذکور من الذکر بالکسر و هو ما یکون باللسان و انما لم یجعله من المفهوم و هو ما یکون
بالقلب وان صح ذکره فی تعریف العلم بعمومه مثل الظن و الجهل و حملا للفظ علی
الشایع المتبادر هذا کلامه قوله وان صح ذکره فی تعریف العلم اشارة الی و رود
ما قیل لو جعل المذکور من الذکر بضم الدال یلزم تعریف الشیء بنفسه لان ذکر المفهوم بمعنی
العلم فلا یجوز التعریف فاجاب بان المفهوم اعم من العلم متناول الظن والجهل المرکب
لان کل واحد منها یحصل بالقلب کما ان العلم یحصل بالقلب فجاز التعریف به قوله
حمل اللفظ علی الشایع المتبادر علیه لقوله و انما لم یجعل من المفهوم قوله فیشمل ادراک
الحواس لکن عده علما یخالف العرف واللغة فان البهایم لیست من اولی العلم
انتهی کلامه عده منه ای عده ادراک الحواس من قبیل العلم قوله فیهما ای فی العرف
واللغة والحاصل ان البهایم لما لم یکن من اهل العلم فیهما لزم لا یکون تعریف العلم
مانعا اذ هو لم یمنع عن دخول ادراک الحواس فیه فلا یکون مانعا ولعل صاحب
هذا التعریف یقول سلمنا ان البهایم لیست من اولی العلم بالجزئیات و التصدیقات
فی العرف واللغة لکن لا نم ان البهایم لیست اولی العلم بالجزئیات المحسوسة فیهما
قوله لا یحتمل النقیض اه ای نقیض التمیز کما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه و انما
وصف التمیز به مجازا ثم التمیز فی التصور الصورة و متعلقه الماهیة المتصورة و فی التصدیق
الاثبات والنفی متعلقه الطرفین والعلم بهذا المعنی ینقسم بانه اذ خلاه عن الحکم بانه
لم یوجد اباه فتصور و الا فتصدیق هذا کلامه قوله ای نقیض التمیز اه و تحصیل هذا
التعریف هو ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشیء یوجب تلک الصفة ایجابا دائما
وکون محل ممیزا لذلک المتعلق ای مدرکا له تمیزا لا یحتمل ذلک المتعلق نقیض ذلک
المتعلق نقیض ذلک التمیز و هذا القید لاخراج الظن والشک والوهم فان متعلق

بالکلیات

الطرفین

التمیز الحاصل فیها یحتمل نقیض هذا التمیز بلا اخفاء وکذا اخرج الجهل المرکب لاحتمال ان
یطلع فی المستقبل صاحبه علی ما فی الواقع فیزول عنه ما حکم به من الایجاب والسلب
الی نقیضه وکذا اخرج التقلید لانه یزول بالتشکیک ثم ان التمیز یکون فی تصور و یکون
فی التصدیق لما فی التصور فهو الصورة الذهنیة و متعلقه الماهیة المتصورة و معنی عدم احتمال
النقیض ههنا هو انه لا یحتمل ذلک المتعلق ان یطابق تلک الصورة بل یطابق صورة منافیة
لتلک الصورة منافیة لتلک الصورة فی المطابق و اما فی التصدیق فهو الاثبات
والنفی و تلک الصورة بل یطابق صورة منافیة لتلک الصورة فی المطابق و اما
متعلقه هو الطرفان معنی عدم احتمال النقیض فی الصورة الاثبات هو ان لا یحتمل
ههنا الطرفان ان لا یتعلق بها ذلک الاثبات بل یتعلق بها النفی والشک والوهم
و فی صورة النفی هو ان لا یحتمل الطرفان ان لا یتعلق بها ذلک النفی بل یتعلق الطرفان
ان لا یتعلق بها ذلک النفی بل یتعلق بها الاثبات والشک والوهم هذا افاده
الشریف قدس سره و قال بعض الفضلاء لکن یلزم من ذلک ان لا یکون العلم بالانسان
صورة العقلیة بل ما یوجبها وان لا یکون الاثبات والنفی علمین بل ما یوجبهما ولکن
لیس لنا صفة اخری توجبهما وان لا یکون او یوجب الصورة التصوریة فیبطل تعمیمهم
تعریفهم او هو مختار هم و یمکن ان یقال التغایر الاعتباری یکفی ههنا فان الصورة من
حیث ذاتها غیرها من حیث انها ممیزة کشف الماهیة الشیء کقولهم الضرب یوجب التادیب
مع ان التادیب نفس الضرب باعتبار الذات و غیره باعتبار کون الادب اثره
فتامل قوله والاحتمال لمتعلقه آه یعنی ان احتمال النقیض التمیز انما هو صفة لمتعلقه
التمیز لکن قد وصف التمیز بصفة متعلقه التمیز وصفا مجازیا حیث وصف التمیز بقوله
لا یحتمل النقیض ولا شک ان احتمال النقیض التمیز من صفات متعلق التمیز لا من صفات
نفس التمیز علی ما عرفت انفا قوله والعلم بهذا المعنی ینقسم اه یعنی ان العلم بهذا

المعنى يكون صفة ذات متعلق فان تعلقت ما عدا النسبة التامة يسمى تصورا وان
تعلق بالنسبة التامة يسمى تصديقا الى ما ان تعلقت بوقوعها او سلبيا ان تعلقت بارتفاعها
قوله على عدم التقيد بالمعاني فان المعاني ليست من الاعيان المحسوسة ما لحس الظاهر
فخرج الاحساسيات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك
زيد قبل رؤيته واحساسه كادراكه عند الرؤية ومعنى التعريف ان لا علم تلك الجزئيات
وغاية ما يتكلف في الجواب ان يقال مثل هذا زيد اذا اخذ على وجه جزئي معين وعلى
وجه كلي فمعنى فلا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراكه بعد الغيبة عن
الحواس مشكل هذا كلامه قوله مقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات اي اذا
قيد تعريف العلم بالمعاني لا يحتمل النقيض نقيض هذا التعريف ان لا يعلم الجزئيات العينية قبل
الرؤية لانها ليست من قبيل المعاني بل هي من قبيل الاعيان المحسوسة لكنها تدرك قبل ادراكه
ادراكا علميا على ما صرحوا قوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان قبيل المحسوسة بعد
غيبتها عن الحواس يعتبر من قبيل المعاني الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس الظاهر
لا يتعلق بها حتى لو كانت معدومة لا يتعلق ذلك العلم التصوري ثم ان المعاني
لما كانت كلية تكون الصورة على ما ذكر في شرح المواقف وادراك زيد بعد الغيبة
من القسم الثاني قوله بناء على انها لا تناقض لها اي لتمرها التي هي الصورة فلا يرد
عليه ان التصور غير التمر والمعتبر في العلم عدم احتمال التمر فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل
المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمر فرع عدم نقيض التصور
فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى القرينة مما لا يثبت له فان قلت كل
متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى
للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه وانه لو فرض
ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما

يحتمل ان يتصور بالاخر على ان بنا شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجود مبنى اخر له
في التقدير هذا كلامه قوله ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اي ومن
اجل عدم صحة البناء المذكور قيل المراد بالنقض في قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة
لا نقيض التمر قوله مما لا يثبت له اي لا دليل يدل على ثبوتها القرينة المذكورة ويمكن
ان يقال ان عدم النقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض تصور المتعلق بذلك المفهوم
المتعلق وعدم نقيض التمر الذي هو صورة متعلقة بذلك المفهوم امور متلازمة لا
يتصور الانفكاك بينها ولهذا كان السيد الشريف تارة ينفي النقيض في المفهومات
التصورية وتارة ينفي النقيض في التصورات وكان يشير الى نفي النقيض في التمر
المتعلقة بتلك المفهومات قال الشارح لما اراد نفي النقيض في التمرات ذكر
نفي النقيض في التصورات تنبيها على انهما امران متلازمان وان القول بنفي النقيض
في احدهما بمنزلة القول بنفي النقيض في هذا الاخر ذكرناه اذا كان التمر الذي
هو صورة والصورة الذي هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كان امرا واحدا
بالذات ومتغايرين بالاعتبار على ما هو الحق كما مر يظهر بطلان قولهم فلا يصح البناء
المذكور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر اعلم انه فرض التناقض بين الضاحك بالفعل
واللاضاحك بالفعل فاما ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس او للعهد كان المتصور
في احدهما مفهوم جنس الضاحك وفي الاخر مفهوم جنس اللاضاحك فلم يوجد ههنا شئ
واحد متصور بهما وان كان اللام للعهد ويكون المعهود شيئا واحدا كزيد مثلا
فهو باعتبار خصوصيته يكون متصورا بلحاظ بمعنى العهد الحاصل في الضاحك ولا شك
ان معنى العهد فيهما شئ واحد لا متعدد فلا يصح ان يقال ان احدهما نقيض الاخر وان
كان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر واما معنى الضاحك واللاضاحك فلا شك
انه متصور ومقارن بمعنى العهد لكن كونه الة لملاحظة خصوصية زيد هم غاية ما في الباب

والاضاحك م

اواللاضاحك م

موقوف على كون مفهوم الضاحك واللاضاحك الة بملاحظة خصوصية زيد صح

انه كان متغايرا بالمعنى هو انه بملاحظة خصوصية زيد وذلك المعنى هو معنى العهد
لا يقال كون العهد الة بملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذلك مسلم نعم كون العهد الة الملاحظة
خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك او اللاضاحك لكن يلزم من
هذا توقف ذلك العهد على كون مفهوم احدهما الة لملاحظة خصوصية زيد بل اللازم
هو تصور مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي في قوله ان الانسان المتصور باحدهما
يحتمل ان يتصور بالاخر **قوله** لا ينافي وجود مبنى اخر والمبنى الاخر هو ان متعلق
التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور نقيض **قوله** على ما زعموا فيه تضعيف
قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المساوي متساويان
وعكس النقيض اخذ الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان
بالمتخالفين لذاتهما لا يكون للتصور نقيضا اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار
النسبة وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض من قبيل نقيض كل شيء رفعه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر هو الاول وقول المطعمين
محمول على المجاز والتحقيق يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة
شرطا في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا راينا جرما بعيدا فحصل منه
صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره
مطابق والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور
ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال
المذكور هو الشبح والصورة الذهنية الة بملاحظته فتدبر فانه دقيق هذا كلامه
قوله بالمتخالفين لذاتهما يعني ان تحقق احدهما في نفسه ينافي تحقق الاخر في نفسه
كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان متنافيان
باعتبار صدقهما وتحققهما وانفسهما والمتنافيان لذاتهما امران لا يجتمعان في شيء واحد

نقض صح

تحققهما

وان جاز

دان

قوله صح

وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان
معا في الدنيا لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد **قوله** او رفعه عن شيء المشهور هو ان
نقيض كل شيء رفعه في نفسه فلا يتصور النقيض كل شيء او رفعه في التصورات والاشهر
الاول يعني المتنافيين لذاتهما **قوله** ايضا ناظرا الى قوله يبطل كثيرا او توجه ثان
للتضعيف قولهم واجيب عن هذا اه هذا ما افاد السيد الشريف في شرح المواقف
وهو الحق وستعرف عيبه بعون الله تع **قوله** فانه دفع لا رفع فيه كما بل هو غلط
ناشئ من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك عنه وذلك لان
الالة بملاحظة هذا الشبح الجزئي هو معنى العهد المطابق له دون التصورات الانسانية
الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة لمعنى العهد باعتبار
خصوصيته هو معنى العهد المطابق له ويكفي في كونه معنى العهد الة لملاحظة لكن المقارنة لا تقتضي
كون هذه الصورة الغير المطابقة الة لملاحظة ذلك الشبح فاعتبار خصوصه هو معنى العهد
باعتبار خصوصه هو معنى العهد المطابق له ويكفي في كونه معنى العهد الة لملاحظة حصول
صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة الة لملاحظة خصوصية الشبح وانما هي
يكون الة لملاحظة مفهوم الانسان وهي مطابقة له هذا توجيه ما افاده السيد الشريف قدس
سره قال الشارح ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم
صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب الحق لانه ليس فيه انكشاف تاما
على ما ذكر في شرح المواقف **قوله** فانه لذاته اي ذاته تع كاف في حصول علمه وتعلقه
بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته تع **قوله** وتعلقه
اي تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات موجودة كانت المعلومات او معدومة وقوله
بلا حاجة متعلق بقوله كان قال الشارح والا فالعقل اي ان لم يكن الة غير المدرك فهو العقل في

واما ورد الذي لا يشتمل الظن لا اشتباه صح

وتعلقه هذا كلام مفرد صح

يكون العقل هو المدرك والعالم لكن عدّ العقل من الاسباب العلم للخلق يشعر
ان المدرك والعالم هو الخلق فان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون
اسناد الادراك والعلم الى العقل اسناداً مجازياً واسناده الى الخلق اسناد حقيقي ويجيء
تعريف العقل ان شاء الله تعالى وقوله كالنار للاحراق اى كما ان النار سبب ظاهري
للاحراق المتعلق بالجسم المحترق كذلك العقل سبب ظاهري للعلم المتعلق بالمعلوم
وهذا القدر كاف فى تشبيه العقل بالنار قوله قلنا وهذا على عادة المشايخ
الى حاصله اختيار الشق الاخير فقوله بيان وجه الحصر هذا كلامه فقوله فى حاصل السوال
المذكور هو ان يقال السبب مقول بالاشتراك على معان ثلثة لا يصلح شيء منها ان
يكون مراد المصنف على ما ذكره الشارح وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث
وهو السبب المفضى الى العلم فى الجملة وبيان وجه الحصر هذا المعنى فى الحواس السليم
والخبر الصادق والعقل وذلك الوجه هو ان يكون الحصر مبنياً على عادة المشايخ لا على
الاستقراء الحقيقى كما توهم السايل قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا يفتقر
اليه فان دابهم تضييع الحركات اوقاتهم فيما لا يعنيهم هذا كلامه وقريب من هذا ما يقال
اى تدقيقاتهم الفاسدة والا فالمتكلمون احق بالتدقيقات منهم فعلى هذا كانت النسبة
الى الدقيق اليهم للاشتهار والسخرية على ما ذكر فى العلم البيان قوله لما وجدوا بعض
الادراكات آه يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد من اسباب العلم للانسان
فقوله سواء كان اشارة الى عمومه هذا كلامه قوله لظهوره متعلق بقوله يستحق وقد اشار
الشارح الى ظهوره بقوله اذ لا شك فيها اى فى وجودها للانسان وغيره من الحيوانات
قال الشارح ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة وهى خمسة على ما عده الحكماء الحس
المشترك وهى قوة تدرك جميع ما تدرك الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة
فكانها حوض ينصب فيه يذهب العيون الخمسة والوهم قوة تدرك بها المعانى الجزئية كصداقة

زيد

زيد وعداوة عمرو والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وهى خزانة
الوهم والقوة المتصرفة وهى التى تتصرف فى الصورة الادراكية بالتركيب والتفصيل
كما ادرك انسان ذا راسين وتخيل انسان عدم راسه ومحل هذه الحواس
هو الدماغ على ما قالوا قوله بان لنا جوعاً هذا المثال لما هو من الاوليات
وهو ما تدرك الانسان بقوة باطنة فى نفس المدرك فان الكل اعظم من الجزء هذا
مثال لما هو من الوجدانيات الاوليات وهو ما تدرك العقل بقوة باطنة فى نفس
المدرك وان الكل اعظم من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو يدركه العقل
بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد من الشمس هو مثال لما هو من الحدسيات والحدس
هو ان يظهر المبادى المرتبة للعقل دفعة فتلك المبادى المرتبة دفعة هى قولنا
مثلاً لو لم يكن نور القمر مستفاداً من الشمس لما وجد النور فى القمر عند المقابلة
بالشمس وعدم النور عند عدم المقابلة بها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما هو
من التجربيات قال بعض الفضلاء والفرق بين الحدس والتجربيات مشاهدة
الحس مرة او مرتين يكفى فى الحدس لما فائدة القياس الخفى لا فى التجربة بل لا بد فيها
من المشاهدة مراراً كثيرة قوله فلا يتم دليلها فانها مبنية على ان النفس لا تدرك
الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الاثنين والكل باطل فى
الاسلام هذا كلامه قوله على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية وذلك لان
النفس مجردة عندهم ولو ادرك الجزئيات المادية يلزم ان يكون النفس
محلا للصورة الجسمانية فيكون النفس الة جسمانية هذا صورة خلف وقوله وعلى ان
الواحد لا يكون مبدأ الاثنين يعنى انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
قالوا بوجود القوى الخمسة الباطنة بناء على تعدد الافعال الخمسة التى ادراك المحسوس وادراك
المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيهما وقوله والكل باطل فى الاسلام فان

هذا الاسلام قالوا الا نم ان النفس مجرده ولو سلم بها مجرده فلا نم انها لو ادرك
الجزئيات المادية يلزم ان يكون محلا للصورة الجسمانية ولو سلم ذلك فلا نم انها
ح يكون جسمانية والصلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فانه تعالى واحد حقيقي وقد
صدر عنه عندنا اثار متعدده لانهاية لها قال الشارح السمع وهو قوة مودعة في العصب
اى الذى فيه هواء محتقن كالطبل وقوله تدرك بها الاصوات والصوت وهو كيفية
مسموعة حاصلة فيه للهواء عند تموجه وقوله بكيفية الصوت وقوله ان الله تعالى يخلق الادراك
اى يخلقه بطريق جرى العادة عندنا وبطريق الايجاب عند الحكماء قوله ملاقيان
فيه اشاره الى انهما يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم
ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى هذا كلامه قوله فيه اشاره الى
انهما لا يتقاطعان يعنى ان فى قوله ملاقيان اشارة الى ان العصبتين المجوفين لا
يتقاطعان اذ لو كانا متقاطعين لوجب ان يقول يتقاطعان كالصليب لكنه
قال ملاقيان ولم يقل يتقاطعان قال بعض الفضلاء فالعصبتان يكونان كهيئة الدال
يحدث كل منهما الى حدب الاخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الفضلاء ان
ما ذكره هو ما اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا
وعبارة الشارح صالحة للمذهبين قوله الحركات لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف
تدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة
لها لا ينافى ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين ادرك
العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لا تدركه فى مكانين فلا تدرك الحركة فليس
بشىء لانه ادراك الشىء بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد محسوسا والا لزم ان يكون
العمى محسوسا لتأديه الاحساس بشكل العمى الى ادراك عماه هذا كلامه قوله فكيف
تدرك بالحس فيه بحث فان القرب والبعد والسكون والتوقف والاتصال كلها من الاعراض

السبعة مع انهم قد عدوا بها من المبصرات وكون الشىء من الاعراض النسبية لا ينافى
كونه من المبصرات وقوله وهو الحركة يعنى ان مجموع الكونين فى المكانين هو الحركة
واللمس لا تدرك فى مكان يعنى ان اللمس كالابصار اذ اللمس لا تدرك الجسم
فى مكان اصلا فلا تدرك اللمس الحركة قطعا والحق ان اللمس تدرك حركة بعض الاجسام
فى ظلمة الليل بل فى النهار ايضا لا يقال الكلام ههنا فيما يكون مبصرا اولا وبالذات
لا فيما يكون ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا لانا نقول بل المبحث ههنا
اعم منها فلذا عد الشارح الاشكال والمقادير والحركات من قبيل المبصرات والقوم
عدوا القريب والبعيد والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء من المبصرات
مع ان جميع هذه المذكورات انما يكون مرئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان وغيرهما
لكونه مرئيا ثانيا وبالعرض اعنى ان هناك رؤيتان متعلقان بهما وليس هناك
رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما ونسبة الرؤية الى غيرهما مجازى لا حقيقة واما نسبة الرؤيتان
اليهما فحقيقة على ما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وكذا الكلام فيما
يكون ملموسا بالذات او بالواسطة واما تخصيص الرؤية واللمس بان يكون بالذات
لا بالواسطة فذلك مبنى على تدقيقات الفلاسفة ولا حاجة بنا على ان ذلك فان
مقصودنا ههنا عدد ابواب العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فمن ههنا
يعلم ان قوله ومثله لا يعد محسوسا ليس كما ينبغى فان اكثر الامثلة مما كان محسوسا بالواسطة وهذا
القدر يكفينا كما عرفت والله الموفق قال الشارح مشبهتين بحلمتى الثدى راس
الثدى وحاملتان كذا فى الصحاح وقوله فى جميع البدن اى فى جميع ظاهر البدن واما باطن
البدن وفيه اعضاء غير حاسة كالكلية والطحال والرئة والكبد بل قوة اللمس يكون فى
اغشيتها فقط والحكمة فى عموم قوة اللمس حفظ البدن مما يتضرر به من الحر والبرد ونحوهما
قال الشارح والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال

كيفية

عن العصر كبرودة الماء مثلا واليبوسة تقتضي الالتصاق والانفصال وقيل الرطوبة
كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها واليبوسة كيفية تقتضي عسر الشكل وتركه
ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الثاني ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا المعنى فقوله
الاشكال سهولة فلو كانت الرطوبة بهذا المعنى محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن
محسوسة لكن اللازم باطل بالبداهة قوله لا تدرك بها ما تدرك بالآخر ففي اشارة الى
ان التقديم قوله لكل حاسة على متعلقه اعني قوله يوهم الاختصاص هذا الكلام فان قيل ان
السيلان والملاسة والحركة والرطوبة واليبوسة والاستقامة ونحو ذلك الامور المدركة
باللمس والبصر معا فلا يصح التخصيص المذكور قلنا نجعل التخصيص هنا اضافيا لا حقيقيا بناء
على ان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع والذوق
والشم كما ذكره الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفي هنا ولك ان تجعل التخصيص حقيقيا وتحمل اللمس
والبصر على ما هو بالذات وتمنع كون الامور المذكورة بالملموسة بالذات فلا اشكال
[illegible] لذاته ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحاسة الواحدة موضوعة
لادراك حلاوة المذوق وحرارته معا وتلك الحاسة هي القوة الذائقة الحاصلة في جرم
اللسان وكذا ما في قول المصنف ولكل حاسة توقف على ما وضعت هي له واما جواب
الشارح مبني على وجود القوتين في سطح اللسان وذلك دعوى بلا دليل اذ يجوز ان يحال
ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحلاوة والحرارة معا فلا بد لنفي
ذلك من دليل قوله فان الخبر كلام اي مركب تام ولا نقض بمثل زيد الفاضل هذا
كلامه فقوله فلا نقض اشارة الى انه لو لم يعبر الكلام بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد
الفاضل اذ يصدق عليه ان النسبة خارج يطابقه او لا يطابقه اذ المراد بالنسبة ههنا
النسبة الذهنية الداخلة في مفهوم قولنا زيد الفاضل اذ المراد بالخارج هو ثبوت الفضل
لزيد في الخارج او لا ثبوتها فان كانت تلك النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو صادق

وان لم

وان لم يكن فهي كاذبة في الحق ان ما كان النسبة كان خارجة لا يكون الا ما دون المركب التقييدي
فانك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر لذاتها وقوع
نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا قلت يا زيد الفاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث
ما ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل وهذا القدر من الاشارة لا يكفي ان يكون
النسبة خارجة مطابقة فان هذا القدر حاصل في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار له
قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو عليه اي على وجه ذلك الشيء الملتبس بذلك الوجه و
بالنفي اما النسبة وهو الاوفق للمعنى ثم كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع
وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت
المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اي الا
بنسبة تامة هذا كلامه فقوله كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي عن الثبوت والانتفاء
اذ الاثبات والنفي من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان الى
الوقوع واللاوقوع فعلى هذا الصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني على ثبوت الخارجي
الذي هو ملتبس به او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني ملتبسة والكذب هو الاخبار
عن الثبوت الذهني على الثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به بل هو ملتبسا به
او هو الاخبار على الثبوت الذهني على اللاثبوت الخارجي ليس ملتبسا به قوله لا يتصور
تو الفهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل
كذبهم بقرينة خارجة هذا كلامه فقوله ان منشأ عدم التجويز كثرتهم يعني ان منشأ
عدم التجويز العقل تواطئهم على الكذب هو كثرتهم بقرينة خارجة هذا كلامه فقوله
بدون اعتبار القرينة الخارجية كما في الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره
على ما يجي انشاء الله تعالى ثم ان المراد بالعقل ههنا عقل السامع فالحاصل ان خبر كل

قوم اذا وصل الى السامع ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر فهو خبر متواتر داخل في تعريف الخبر
المتواتر لقوله ومصداقه اي ما يصدقه وتدل على صدق بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط
فيه عدد معين مثل خمسة عشر واثني عشر او اربعين او سبعين على ما قالوا بل ضابطه وقوع
العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب
بان نفس التواتر نفس العلم معلومه والعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول
ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل
على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتامل هذا كلامه قوله
العلم بالعلم سبب العلم بالتواتر يعني ان العلم بالعلم المضمون الخبر بلا شبهة سبب العلم بكون
متواترا وفيه بحث فانا لا نم ان العلم بالعلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر
هو ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر
ولا يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر نعم يتوقف على ذلك الخبر ونحو ذلك العلم
في مضمون ذلك الخبر لكن جز هذا التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان
حصول العلم من حيث هو معلوم ملحوظ بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث
هو علم تم والصواب ان يقال في تفسير قوله ومصداقه اي ما يصدق ونقيض كونه
لكن وقوع العلم بلا شبهة صح
متواترا اذ وقوع العلم من غير شبهة ليس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعموا بل كلاهما
متساويان في المعرفة والجهالة على ما يخفى قوله معلوم اعم اذ العلم من غير الشبهة
قد يكون بالاحساس وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالبداهة وقد يكون بالتواتر ولا يدل وقوع العلم
من غير شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر وقوله عدم الدلالة عند ما لم يعلم اه يعني ان
عدم دلالة المعلول معلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يكن انتفاء سائر العلل قوله
وهنا قد علم انتفاء سائر التواتر من علل وقوع العلم بلا شبهة يكون دالا على التواتر اليقين
التواتر مهنا وانت خبير انه اذا تواتر اخبار المخبرين عندك بوجود مكة شرفه الله تعالى حصل

لك العلم بوجودها من غير شبهة ما دام نفس ذلك العلم في ذهنك في ضمن ذلك الخبر المتواتر
يظهر لك ان عقلك لا يجوز كذب هولاء المخبرين ظهورا وجدانيا من غير احتياج الى
العلم ولا الى التدقيقات الفاحظة التي ذكرها المولى المحشي ههنا فالتامل دال الاقرب
معنى وان كان ابعد لفظا فظاهر واما كونه اقرب معنى فلان ذكر قوله والبلدان الغائبة
يكون حشوا على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية يكون
من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك في البلدان الثانية اي البعيدة او لم يكن ابعد
يكون ذكر قوله في الازمنة الماضية حشوا لان العلم بالملوك في البلدان الثانية سواء
كانت الملوك خالية في الازمنة الماضية او لم يكن وقوله والثاني ان العلم الحاصل به ضروري
اي لا يتوقف على النظر لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور
تواطيهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق لانا نقول
العلم بان هذا الخبر صادق مقدم بالطبع على العلم بالمقدمة القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور
تواطيهم على الكذب فما فرض مقدمة لا يصلح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصلح ان
يكون نتيجة والا يلزم الدور كما لا يخفى قوله واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى
لفظ اليهود فيتوهم منه ان الخبر يعني الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى التمحل اليهود
ارتكاب في التقدير في قوله واليهود ولكن بعض النصارى مع التمحل اعتقاد القتل عيسى
عم بيشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل هذا كلامه قوله فاحتيج الى تمحل التقدير وهو
ان التقدير الخبر الذي هو صيغة الكلام في قوله واليهود فح يكون الخبر المعطوف عليه بمعنى
صيغة المتكلم وفي التوجيه تكلف بارد لا يخفى قوله ولكن بعض النصارى مع اليهود حتى قالوا
ان عيسى عم قد قتل وصلب وقال بعضهم انه عم الله لا يصلح قبله قوله فتواترهم بل لم يبلغ
اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرف اليهود قد انقطع في زمن بخت نصر وبالجملة تخلف
العلم دليل العدم هذا كلامه قوله بل لم يبلغ اي بل تواتره بطل اذ لم يوجد فيه قوم لا يتصور

يكون من قبيل العلم بالتواتر صح

بمعنى صيغة الكلام والخبر المعطوف صح

بتواطئهم على الكذب وذلك الاختلاف الواقع فيما بينهم كما عرفت آنفاً **قوله** في زمن
بخت نصر وهو كان امرا من امراء الكفار قبل نبوة محمد عم قد قتل حتى قطع عرقهم
ولم يبق منهم الا احد لا يعتد بهم **قوله** تخلف العلم دليل العدم يعني قد عرفت ان مصداقه
وجود العلم بلا شبهة وعدم وجود المصداق دليل عدم التواتر واعلم ان قوله
واما خبر النصارى اشارة الى جواب سوال مقدر مثل ان يقال الى آخره كان
منقوضا بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر مع انه لم يكن العلم المتواتر موجبا للعلم
اصلا وحاصل الجواب هو قوله الخبر منع وجود التواتر واما قوله بل لم يبلغ الخ فهو اشارة
الى ايراد معارضة بعد ايراد المنع **قوله** ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم
الكلية لكنه يكفي كاف في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر
سبب الاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر الصدق
والكذب احتمال هذا كلامه **قوله** اشارة الى عدم الكلية وقوله يكفي في الجواب ذلك
لان السوال المذكور آل الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلي يكفي
للمنع على المشهور وهذا الجواب تم **قوله** ولا مدخل للخبر فيه ولقايل ان يقول سلمنا
ان الخبر مدخلة في وهم الكذب لكن لا ينافي حصول الجزم فيه فلا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه
فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم لماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع
الاخبار تابعا للمعارضة والوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا قال الشارح فان قيل الضروريات
لا يقع فيها تفاوت وهذا معارضة على الثاني وهو ان العلم الحاصل به ضروري **وقوله**
كالسمنية هم قوم عبدة الاصنام نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف والبراهمة قوم من
الهند اصحاب برهام الهند كانوا ينكرون البعثة **قوله** والرسول انسان بعثه الله تع
لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم آخرين والمعنى يتناول النبي لكن الجمهور على ان النبي
اعم ويؤيده قوله تع وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد

الانبياء

الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل
ثلثمائة وثلث عشرة والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه
ولا يشترط النزول عليه يمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وبعض
الصحف لبعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه
الشرع الجديد ورده المولى الاستاد بان اسماعيل عم من الرسل فلا شرع جديد له كما صرح
به القاضي البيضاوي ولعل الشارح اختار هنا المبادأة لينحصر الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان
يخص فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة هذا كلامه **قوله** ولو بالنسبة الى قوم آخرين
فعلى هذا كان يوشع عم رسولا كما كان نبيا لان الله تع امره بمتابعة شرع من قبله في تبليغ
الشرع اي قوم هم غير قوم من قبله **قوله** ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل روي ان النبي
عم سئل عن الانبياء فقال الف واربعين وعشرون الفا فقيل كم الرسل منهم فقال عم
ثلثمائة وثلاث عشر **قوله** فاشترط بعضهم في الرسل الكتاب ذكر في شرح المواقف للمحقق
معه كتاب وقوله والكتب مائة واربعة روي ان عم سئل كم انزل الله من الكتاب فقال
مائة واربعة كتب منها ما انزل على آدم عم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى
ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التوراة
والانجيل والزبور والفرقان **وقوله** فلا يصح الاشتراط اذ يلزم ح ان يزيد عدد الرسل
على عدد الكتب لكن اللازم باطل **وقوله** ان يكتفى يعني ان كل نبي امر بمتابعة كتاب من
قبل فهو رسول فلا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل على من قبل اولا فعلى هذا
يمكن التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل وقوله ان يتكرر نزول الكتب فعلى هذا يمكن
التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر الاحتمالات العقلية في امور الروايات غير مقبول
من غير ايراد دليل عقلي او نقلي فلهذا قال اللهم اشارة الى بعد ما ذكره هنا اذ ليس لنا دليل
يدل على تكرر نزول كتاب واحد على ما بين وعلى تعدد الوحي الى نبيين او اكثر في حق

كتاب بر وال مرة واحدة وقوله ونحصص بعض الصحف آه سؤال مقدر ناشئ
عما قبله وانه ط لا يحتاج الى البيان وقوله واشترط بعضهم فيه اي في الرسل الشرع الجديد
فمن بعثه الله تع لتقرير شرع من قبله وقوله اسماعيل عم من الرسل اذ قال الله تع
في حقه وكان رسولا نبيا وقوله ولا شرع له جديدا فان الاولاد ابراهيم على شريعة
ابراهيم وقوله فاختار بينها المساوات فالرسول يكون مجازا في معنى النبي بقرينة
مقام التعميم او يكون الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم منهما ولا يعتبر
الحصر بالنسبة الى هذه الامة يعني ان حصر الخبر الصادق في النوعين كان بعينا على
امة محمد عم لانه عم رسول بالاتفاق فالخبر الواصل الى الامة لا يكون الا احد
النوعين قوله امر خارق للعادة قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي واجيب
بانه تع لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا ينتقض
بالفرضيات واليه اظهار الشيء فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق
وان اطلق القوم عليه لانه مما ترتب على اسباب كلما باشرها احد خلق الله
تع عقيبها البتة فيكون من ترتيب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب
السقمونيا الا ترى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبيبة غير خارق
فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه لا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم
عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على
انها معجزة حقيقة هذا كلامه قوله لانه لا يخلق الخارق في يد الكاذب فان قيل
الكهنة كانوا يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا للعادة كان ذلك الخارق مكذبا له
في دعوى النبوة على ما ذكر في الكتب الكلامية قوله ولا نقض بالفرضيات جواب
عن سؤال مقدر مثل ان يقال الله تع قادر على ان يخلق الخارق في يد الكاذب
فلم لا يجوز ان يخلق الله السحر في يد المتنبي الكاذب واجاب بان ذلك امر فرضي

غير واقع اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة لا بالامور الفرضية قوله واظهار الشيء
فرع وجوده اي لو سلم انه تع يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه خارج عن
التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تع لان اظهار الصدق
فرع وجود الصدق في نفس الامر لا صدق للمتنبي في نفس الامر فلا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه
قوله والحق ان السحر ليس من الخوارق آه والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما
يحتاج الى شرائط مخصوص كالوقت والمكان ونحوهما الا يكون بعضها مقدورا للبشر وقد ذكر
في شرح المواقف ان السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة
مع المعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فلا بد من احد الامرين ان لا يخلق الله السحر على يد الساحر
وان يقدر الله تع غيره على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه مح على الله تع لكونه
كذبا هذا كلامه اي يمتنع على الله تع ان يخلق السحر في يد الكاذب ولا يقدر غيره على المعارضة
وقوله ولا يقصد به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور الخارقة هو الله تع فلا بد انه تع خلق
الكرامة في يد الولي وقصد وقصد بذلك اظهار صدق نبيه فلا يصح قوله ولا يقصد به الاظهار
اذ لا نعلم نحن عدم قصده تع فكيف نحكم انه لم يقصد الاظهار وان يلزم الظهور المستتر
فيه راجع الى الاظهار قوله القوم عدوا الارهاصات الارهاص هو اظهار امر خارق
على النبي قبل النبوة تأسيسا للنبوة من اسسها اي هدمت الحائط اسسته والحاصل ان الارهاصات
والكرامات ليس من قبيل المعجزات فمن عدها منها كان ذلك منه مبنيا على التشبيه والمجاز لا
على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة يفيد لنا علما بصدقه في دعوى النبوة وان
كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة لنا الى الاستدلال في كونه مفيد العلم
على ما ذكر في شرح المواقف قوله يمكن التوصل هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى
التعريف ان الدليل لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل وكذلك الا
بالفعل امكانا عاما في جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل هذا كلامه اي يجوز ان يتوصل

وان لا يتوصل اي بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم
بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضروره الحاصله عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي
الامكان الحاصل اي ذات الدليل من حيث وقوله وذلك ان يأخذ امكانا عاما الامكان
العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى وذكر في شرح المواقف وانما اكتفى بالامكان
لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل وقيد النظر بالصحيح لان
الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه في نفسه وسيله اليه قوله يستلزم
لذاته انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف
يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء
على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا القول الاخير فيختص بالمعقول
اذ لا يجب تلفظ المدلول هذا كلامه قوله اشاره الى دخل الصورة في الاستلزام يعني ان
ان الضمير في قوله لذاته راجع الى القول المذكور والصوره كانت داخلة فيه لانه مركب من الماده
والصوره فيفهم من قوله لذاته ان الصوره لها دخل في الاستلزام المذكور ولو قال لذاتها
يكون الضمير في قوله لذاتها راجعا الى القضايا والصورة لم تكن داخلة في القضايا بل كانت
عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم من قوله لذاتها ان الصوره لها دخل في الاستلزام قوله
التعريف يعم الملفوظ والمعقول ظ هذا الكلام يشعر ان القول المذكور في التعريف كان له
معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان معنى المركب معنى واحد يعم المركب الملفوظ لكن
المشهور فيما بينهم ان القول مقول على معنى المركب المعقول والمركب الملفوظ لا باعتبار
معنى واحد بل باعتبار الاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز ثم لا بد ان يكون القول المعقول
جنسا للدليل المعقول والقول الملفوظ جنسا للدليل الملفوظ وكذا القضية كما يطلق المعقول
يطلق على القضيه الملفوظ بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز قوله فيختص المعقول ههنا
صورتان الاول ان يقال معقول مؤلف من القضايا معقوله يستلزم لذاته قولا آخر معقولا

والصوره الثانيه ان يقال قول مؤلف من القضايا ملفوظه يستلزم لذاته قولا آخر
وهذا الاستلزام مبني على انه تلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله
اذ لا يجب التلفظ المدلول اي لا يصح في الاولى ولا في الصوره الثانيه ان يقال يستلزم
لذاته قولا آخر ملفوظا اذ لا يجب من تعقل قول آخر ولا من تلفظ قول تعقل قول آخر قال
بعض الافاضل الاولى ان يكون الاستلزام الذاتي في القول الملفوظ مبنيا على التجوز بناء
على ان الاستلزام الذاتي الحاصل للقول المعقول حقيقة وذكر في شرح المواقف انما
احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر ان بعض منها مصرح بانه
مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد قال بعض الافاضل قد صرح بقوله يستلزم الا
ستقراء والتمثيل لانهما يسميان امارة ولا يسميان دليلا قوله هو العالم هذا الحصر مبني
على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات
دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظ والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره
هذا كلامه قوله حتى يكون المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف الاول هو ان
يقال الدليل يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم المطلوب فلا يلزم ان يكون
المقدمات دليلا اذ النظر يكون في انفسها لا في احوالها وقوله انه خلاف الظ والاصطلاح
يعني ان المقدر في احواله خلاف الظ وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح
ذكر في شرح المواقف واريد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد
الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصل الى المط كالعالم ويتناول ايضا المقدمات
اذا لم يوجد مع ترتيبها ويمكن ان يقال الحصر ههنا اضافي لا حقيقي فانك قد عرفت ان الدليل
لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان التوصل
فقول الشارح رح هو العالم اي هو العالم وكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات

بالنظر م

التعقل

للجمهور م

تلفظنا قول م

لا قولنا العالم حادث م

اذ الم يوجد مع ترتيبها اذ المعتبر من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حادث اه بناء على
ان الحصر اضافي لا حقيقي فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافي قوله الدليل هو الذي
يلزم من العلم به العلم بشيء اخر المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج
الحد بالنسبة الى اللازم و بلزومه المحدود من اخر كونه ناشيا و حاصلا منه كما هو
متفق كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة
لقضية اخرى بديهية كانت او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم
بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين العلم بالنتيجة لا بينا و هو ظاهر ولا يقرب
لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود والظاهر يرد عليه المقدمات التي يحدث منها
النتيجة و هي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام و
اللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل هذا كلامه قوله المراد
بالعلم التصديق آه و هذا بناء على ما هو المشهور بينا اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب
ان كان امرا تصوريا فطريق الموصل اليه يسمى معرفا وان كان تصديقيا فطريقه الموصل
اليه يسمى دليلا من العلوم والبيان ان الموصل الى التصور التصورات والموصل الى
التصديق التصديقات وقوله والملزوم بالنسبة الى اللازم اي و يخرج الملزوم
التصوري بالنسبة الي اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الى الزوجية قوله فيخرج القضية
الواحدة آه فيه بحث فانا راينا شخصا اسود والشكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواد ثم
نحكم ثانيا بوجود شكله وكذا اذا راينا انسانا يقادم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته
للاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية
الناشئة في كل واحدة من الصورة المذكورة كان حاصلا وناشيا من العلم بالقضية الاولى
فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يقيد فيه النظر على ما نذكره في قوله اللهم الا
ان يراد آه وقوله والخفاء بعد الوجود يعني ان خفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم

الى المحدود و المحدود بالنسبة

ولا وجود

ولا وجود للزوم ولا خفاء له وفيه نظر لان المدعى ههنا عدم اللزوم حيث قال
لعدم اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزءا من دليل حيث قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة
على الجواب عن قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه هو ان يقال حاصل تعريف الدليل
هو الذي يلزم من العلم به مع اعتبار جميع شرائط النظر فيه العلم بشيء اخر وهذا التعريف
يتناول الشكل الاول وما عداه ايضا اذا اعتبر فيه شرائط انتاجه ثم ان التعريفات
المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب المبالغة
في الاحتراز عن ان لا يكون جامعا ومانعا فالاعتراضات الواردة ههنا لا تجد نفعا كثيرا
وقوله بقرينة ان التعريف للدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا الا باعتبار
طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه لظهور كونه مرادا في التعريف والله اعلم بما سبق
في كلام المصنف قوله يوجب العلم الاستدلالي قرينة دالة على ان معنى النظر يكون فيه
معتبرا في تعريف الدليل فلا حاجة الى ذكره في تعريفه صريحا قوله والثاني اوفق
لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع
ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح العام
لا يوافق الخاص في باب التعريف وتخصيص مثل الاول خروج عن مذاق الكلام
والصواب تعميم الاول هذا كلامه قوله والثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة
والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان
علم الدليل لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف على اشارة اليه بقوله لا يمكن
تطبيقه على الاول اي يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يلزم من العلم به
النظر في نفسه او في احواله العلم بشيء اخر ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات
كما ذكره بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح اي اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها
ثم ان كان التعريف الثالث عاما شاملا للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شامل لها

تعريفه

او قد اعتبر النظر في احواله فلا تتناول التعريف
الاول للمقدمات التي اعتبره

ظهران العام لا يوافق الخاص و قوله وتخصيصه مثل الخروج عن مذاق الكلام اى لو
خصص التعريف الثالث قيل هو الذى يلزم من العلم به بالنظر فى احواله لزم
الخروج عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب ان
يتهم اولا حتى يكون موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذى يمكن التوصل
بصحيح النظر فى نفسه او فى احواله الخ يمكن التطبيق بين التعريف كما لا يخفى قوله
تصديقا لكن يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما ما يظهر على
يد من يدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو
استدراج لو ابتلاء غيره هذا كلامه قوله يريد ان الخارق الدال على الصدق اى على
الصدق فى دعوى النبوة فالحاصل ان الامر الخارق كما كان دالا على صدقه فى دعوى
النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتاه من الاحكام فان قيل فمن اين يعلم ان
الله تعالى قصد التصديق فى دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر الخارق فى يد مدعى النبوة
كما يدل على صدقه فى دعوى النبوة كذلك يدل على قصده تعالى تصديقه فى دعوى
النبوة دلالة عادية او عقلية قوله واما ما يظهر على يد مدعى الالوهية اه اى لا يرد
النقض بمن يدعى الالوهية ويظهر الخوارق كالدجال مثلا لان كذبه معلوم بالادلة القطعية
بخلاف مدعى النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا ادعى عند قوم انه رسول السلطان ثم
اورد دلايل دالة على انه رسوله فالقوم كانوا التصديق عادة بخلاف ما اذا ادعى رجل
انه السلطان ثم اورد دلايل دالة على انه سلطان لكن فيه دلايل على عدم كونه
السلطان فان القوم كانوا يكذبونه فى دعواه فضلا من ان تصدقوه فى ذلك
وما يناسب هذا كلامه فى الشرح انشاء الله تعالى ومعنى الاستدراج هو ان يرفع الشيطان
درجته الى مكان عالى ثم سقط من ذلك المكان العالى حتى يهلك هذا كلامه قوله
كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هذا خلف

هذا فى الامور التبليغية واما فى سايرها فالوجه فى الجواب العلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية
عصمة من الذنوب فلا يكون كاذبا هذا كلامه قوله اذ لو جاز كذبه فى ذلك
عقلا لشعر ان الكذب غير جايز اى فيما اتى به من الاحكام و قوله عقلا عادة يعنى
ان لا يظهر المعجزة على الكاذب و قوله هذا فى الامور التبليغية ذكر فى شرح المواقف
اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل على
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلق اذ لو جاز
عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة على يد الكاذب ثم عندنا
ان الامور التبليغية وغيرها سواء فى امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا قوله فالوجه
فى الجواب للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمة من الذنوب اه فيه ان ذكر هذا
الوجه ههنا اشارة الى ان الاستدلال فى ساير الامور التبليغية يكون مغايرا الاستدلال المذكور
فى الامور التبليغية لكن الحق ان الاستدلال فيهما واحد هو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر
من ثبت الرسالة بالمعجزة فان هذا الاستدلال لا يكفى فى جميع اخبار الرسول اذ جاز
بها قصدا الا سهوا واما ما وقع سهوا ففيه كلام سيجى انشاء الله قال الشارح واذا كان
صادقا يقع العلم بمضمون تلك الاحكام بعد النظر فيها اذ المفروض انها استدلالية
قوله فلتوقفه على الاستدلال قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا
النظر واجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة
والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدقه الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما
بلغه الرسول يجعل صدقه لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت
الحدوث العالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتامل
قوله اجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال اى تصور المخبر بالرسالة موقوف
على الاستدلال وذلك مثل ان يقال ان الله تعالى يظهر المعجزة فى يده وكل من اظهر الله تعالى المعجزة

غير جايز له عادة فان جه

الكلام

الخلق

وهو صح انتهى كلامه والاولى ان يقال عقلا عندنا ان خلق الله المعجزة على يد الكاذب يكون عادة لا ان لا خلق المعجزة على يد الكاذب مح

التقول

بديهيا

الملحوظ

فی یده فهو رسول صح انه رسول ثم اذا تصورناه بالرسالة لم یکن لنا حاجة الی دلیل
اخر فی العلم بصدق خبره ولما کان هذا الخبر العلم موقوفا علی ذلک الاستدلال بالواسطة
و قوله لان تصور المخبر بالرسالة لا یجعل صدق الخبر به بدیهیا یعنی ان تصور محمد
عم بالرسالة لا یجعل صدق قوله البینة علی المدعی والیمین علی من انکر به بدیهیا نعم اذا
تصورنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول قلنا هذا الخبر الذی بلغه الرسول صادق فلزم
ان یجعل ذلک التصور صدق هذا الخبر به بدیهیا لکن الکلام فی صدقه ملحوظا من حیث
ذاته ولا شک ان صدقه ملحوظا من حیث ذاته استدلالی لا بدیهی هذا ما ذکر فی تغییر
کلامه ولکن بقی ههنا ابحاث الاول ان تصور المخبر بالرسالة لیس استدلالیا بل
هو حاصل بالضرورة العادیة لمن شاهد المعجزة ذکر فی شرح المواقف الثانی ان قوله
لا یجعل صدق الخبر به بدیهیا مم وذلک لان تصور مخبره ای مخبر هذا الخبر بالرسالة
یکون فی المعنی بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما کان صدق هذا الخبر
فی الصورة الثانیة بدیهیا لان الرسالة فی الصورتین کانت ملحوظة مع ملاحظة هذا
الخبر هذه الملاحظة هی منشأ البداهة علی ما ذکره الثالث ان قوله من حیث عنوان
المتغیر بدیهی مم اذ لا بد فیه من ملاحظة الکبری ایضا وهی قولنا کل متغیر حادث
ولا شک ان ملاحظة الکبری بعد ملاحظة الصغری وهذا هو النظر والاستدلال اللهم
الا ان یقال ملاحظتهما بطریق النظر فتامل قوله ای عدم احتمال النقیض هذا المعنی
تعم الثبات فیلغو ذکره اللهم الا ان یطلق عدم احتمال یراد المتصف فی نفس الامر عند العالم
فی العالم فی الحال لا فی المآل وفیه ما فیه والاولی ان یفسر الیقین بالجزم المطابق هذا
کلامه قوله فیلغو ذکره ای ذکر الثابت یعنی فیکون ذکر الثابت مستدرکا وفیه ما فیه
ای فی المراد المذکور من بعد ما فیه قلنا بل فیه من الحشو ما فیه وذلک لان معنی الیقین
فی اللغة هو زوال الشک علی ما ذکره فی الصحاح وهذا هو معنی عدم احتمال النقیض عند العالم

والماکونه

واما کونه فی الحال فهو المشار الیه ههنا من العبارة فاذا قلنا هذا الادراک یقینی
ذلک الادراک فی الیقین بینا ان منه انه کذلک فی الحال مع قطع النظر عن
بیانه فی المآل فلا بد من ذکر الثابت ایضا لیظهر انه لا یزول تمسکک المتمسک فی الحال
ایضا قوله ان یفسر الیقین بالجزم المطابق ما هو فی الحال والمآل کان ذکر الثابت لغوا
وان ارید بالجزم المطابق فی الحال لا فی المآل یتوجه علیه ما اورده من قوله وفیه ما فیه فجوابکم
جوابنا فتامل قوله فهو علم بمعنی الاعتقاد ولا یخفی ان قوله یوجب العلم الاستدلالی
مغن عن هذا الکلام لان هذا هو معنی العلم عندهم واتبعه سایر العلوم النظریة کذلک
فما وجه التخصیص بالذکر والاقرب ان مراد المص بیان قربه من الضروریات فی
قوة الیقین وکمال الثبات وکانه اشار الی ما یقال ان الادلة یکل الیقینیة مستنده
الی الوحی المفید حق الیقین والتایید الالهی المستلزم لکمال العرفان المنزه عن
شوایب الوهم بخلاف العقلیات الصرفة فان العقل یعارضه الوهم فلا یصفو عن کدر
هذا کلامه قوله لان هذا هو معنی العلم عندهم هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت و
قوله یوجب العلم الاستدلالی ای یوجب الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
فعلی هذا التقدیر قوله یوجب العلم الاستدلالی یکون مغنیا عن ذکر قوله والعلم
الثابت العلم الثابت بالضرورة فی الیقین والثبات لان معنی القولین منهما هو ان
العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فیکون ذکر القول
الثانی مستدرکا فیه بحث وهو ان العلم المفسر بقولنا صفة یتجلی بها المذکور کان اعم
من العلوم الیقینیة وغیرها کما ذکره فیما سبق فلا یکون قوله یوجب العلم الاستدلالی
مغنیا عن قوله والعلم الثابت اه اذ المفروض ان العلم الاستدلالی یقینا والعلم الغیر
الیقینی ایضا فلا اشکال ولو سلم ان العلم مختص بالیقین فیکون القول الاول مغنیا عن
الثانی مم ایضا اذ یصح ان یقال العلم الثابت بخبر الرسول یشابه العلم الیقین

الثابت بالضرورة فی کونها یقینا ثابتا بخلاف سایر العلم النظریة فانها وان
کانت یقینیة ثابتا ایضا لکنها ادنی من العلم الثالث بخبر الرسول وکونها یقینیة
فلا اشکال ایضا قوله والاقرب ان مراد المص والظاهر ان المراد الشارح
جاز ان یکون هذا الاقرب فکانه قال رح فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
المشابهة للعلم الثابت فی الضرورة فی الیقین والثابت وانما لم یورد ههنا
قوله المشابهة للعلم الثابت بالضرورة اکتفی بذکره سابقا فیکون کلام الشارح
ایضا اشارة الی ما یقال من ان الادلة النقلیة الی الوحی المفید الیقین آه والاولی
ان یقال ان الادلة النقلیة عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة لا تفید الیقین اصلا بل
تفید الظن فقط علی ما ذکره فی شرح المواقف فاراد المص ان یرد هؤلاء المنکرون
فقال والعلم الثابت به ایضا اشارة الی رد قول هؤلاء المنکرین بان العلم الثابت
بخبر الرسول هو المستفاد یقینی کالعلم الثابت بالضرورة لا ظنی کما زعموا واما قوله
فما وجه التخصیص بالذکر فجوابه ان یقال المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انکروا کون الدلایل
النقلیة مفیدة للیقین ذکر المص رح الکلام المتعلق بالاولی دون الثانیة قال الشارح
هذا انما یکون فی المتواتر فقط ای کونه یقینا انما یکون فی الخبر المتواتر فقط فیرجع هذا
الخبر الی الخبر المتواتر فیلزم ان یکون قسم الشیء قسیما له وقوله الکلام فیما علم انه
خبر الرسول فیه اشارة الی منع المقدمتین المذکورتین اما المقدمة الاولی فهو ان
یقال لا نم حصر المذکور فی قوله انما یکون فی المتواتر بالهام فی الحالة التیقظ علی ما
هو المروی من بعض الاولیا وبان یسمع منه فیه عم فی المقام علی ما ذکره بعض الائمة الحدیث
او بالعلم بکمال بلاغته وتناهی فصاحته واما منع المقدمة الثانیة فهو ان یقال لا نم
قوله فیرجع الی القسم الاول وذلک لان الکلام فی الخبر الذی علم سابقا انه خبر الرسول
لا فی الخبر الذی قصد ان یعلم انه خبر الرسول الذی یرجع الی القسم الاول هو الثانی دون

الاول

الاول قوله واما خبر الواحد آه جواب سوال مقدر وهو ان یقال ان قوله والعلم
الثابت به ایضا هو العلم الثابت بالضرورة فی التیقن والثبات منقوض بخبر الواحد اجاب
بان الخبر الواحد انما یفید العلم النقلی لعروض الشبهة فی کونه خبر الرسول حتی لو ازیل
ذلک العارض حصل العلم النقلی بمضمونه قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثیل
والا فهذا الحدیث مشهور لا متواتر هذا کلامه قوله هذا مجرد فرض للتمثیل اشارة
الی الشارح بقوله مثلا وقوله فهو الحدیث مشهور لا متواتر ذکر فی الکلام فان
هذا الحدیث مشهور تلقته الامة بالقبول حتی صار فی الخبر المتواتر وذکر فی بعض شروح
الهدایة ان هذا الحدیث فی نفسه من اخبار الاحاد الا انه فی حد التواتر لان الامة
قد اجمعت علی قبوله والعمل بموجبه قوله مع قطع النظر عن القران انما قطع
النظر عنها لا عن دلایل اذ التوجه فی عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة
معظم المعلومات الدینیة منه والجزئیات کذلک وقد توجه بان القران سکت
عن الخبر بخلاف الدلایل ولیس کذلک هذا کلامه قوله مع قطع النظر عن القران
بیان لقوله بمجر کونه خبرا وقوله والخبر المقرون لیس کذلک یعنی ان المقرون لا یستفاد منه
معظم المعلومات الدینیة بل فی زماننا یستفاد منه شیء من المعلومات الدینیة
اصلا فلا عبرة به وقوله بان القران سکت عن الخبر آه وذلک لان الخبر یقدوم
زید عند تسارع قومه الی داره یفید العلم وعند عدم تسارع قومه لا یفید العلم
لکن تسارع قومه لا یلزم الخبر المذکور بل سکت هو عنه بخلاف الدلایل فان الدلیل
خبر الرسول یلزمه ولا سکت عنه وذلک الدلیل مثل ان یقال هذا خبر من ثبت
رسالته بالمعجزة وکل خبر شانه کذلک فهو صادق ومضمونه واقع وقوله
ولیس کذلک الخ ولیس هذا التوجیه توجیها صحیحا فی نفس الامر فان دلیل الخبر
المتواتر قرینة لا یلزم بل ینفک فی بعض المواد دون فی بعض الاشخاص او فی بعض

الازمان معه ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم ومعدودا من اسباب العلم **قوله**
فی حکم المتواتر لانه کذلک فی کونه خبر قوم یحکم العقل بصدقهم لکنه بالبدیهة فی المتواتر وبالنظر
فی الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنی علی المسامحة لا علی التحقیق انتهی کلامه لکن حکم
العقل بصدقهم یکون بالبداهة فی المتواتر علی ما مر وبالنظر بالاجماع مثل ان یقال هذا خبر
الاجماع وکل خبر اهل الاجماع فهو صادق لقوله عم لا یجتمع امتی علی الضلالة **وقوله**
عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله ان الحصر مبنی علی المسامحة یعنی ان
حصر الخبر الصادق فی نوعین مبنی علی التجوز فلذا ادرج خبر اهل الاجماع لا یفید لمجرد العلم
والکلام فی الخبر الذی یفید العلم بمجرده فخروج خبر اهل الاجماع لا یضر بالحصر فی النوعین لانه
لم یدخل فی المورد القسمة **وقوله** وکذا خبر الرسول یعنی ان الادلة الدالة علی کون الاجماع حجة
لا تنفک عن خبر اهل الاجماع فی صح ان یقال ان خبر اهل الاجماع یفید العلم بمجرده کما
ان خبر الرسول کذلک فلا یصح خروج خبر اهل الاجماع من الخبر الصادق الذی هو مورد القسمة هذا
ولعل مراد المجیب هو ان خبر اهل الاجماع فی حکم خبر الرسول فیندرج فیه لا فی حکم المتواتر
وذلک لان خبر اهل الاجماع لا یفید العلم بمجرده بل بالنظر فی الدلیل کما ان خبر الرسول
کذلک بخلاف التواتر اذ هو یفید العلم بدون النظر والدلیل **قوله** قوة للنفس
ان قلت هذا مناقض لما مر فی وجه الحصر من ان العقل لیس آلة غیر المدرک قلت وصف
الشیء لا یسمی آلة وان حمل الغیر علی المصطلح فبعید هذا کلامه **قوله** هذا مناف لما مر آه
ای مما سبق وهو قوله فهو العقل لیس الغیر المدرک ثم ان قوله ان العقل لیس آلة غیر المدرک
معناه ان العقل هو المدرک وهذا مناف لقوله قوة للنفس بها یستعد للعلوم اذ یفهم
منه ان العقل لیس هو المدرک **قوله** وصف الشیء لا یسمی آلة یعنی ان العقل وصف
للنفس وان وصف الشیء لا یسمی آلة فمعنی قوله لیس آلة غیر المدرک هو ان العقل
لیس آلة وهذا المعنی صحیح فی نفسه اذ هو وصف للنفس فلیس آلة لها هذا ولکن ممکن منع

خبره ای لان خبر اهل الاجماع فی حکم الخبر المتواتر فی کونه ای فی کون خبر اهل الاجماع خبر قوم یحکم العقل بصدقهم ح

لقوله قوة للنفس بها یستعد للعلوم اذ یفهم منه

قوله وصف الشیء لا یسمی آلة فان هذا دعوی بلا دلیل قال بعض الفضلاء ان قولنا ان
العقل صفة للنفس منشاء لادراکها ویصح اسناد الشیء الی منشاءه اسنادا مجازیا کما یقال
هو قدرة الباری تع تجعل موثرة فی العالم مع ان الموثر فی الحقیقة هو الله تع بقدرته التی هی
المنشا بخلاف الحواس فانها طرف للادراکات لا منشاءها **قوله** واما حمل الغیر علی
المصطلح فبعید وجه البعد هو ان معنی الغیریة فی الاصطلاح هو جواز الانفکاک بین الشیئین
لکن فهم هذا المعنی من لفظ الغیر یکون فی غایة البعد مع ان التغییر یمکن انفکاکهما من العقل
کما فی المجنون فیصح ان یقال ان العقل غیر المدرک الذی هو ذات النفس لوقوع الانفکاک
بینهما تلک تسمیتها تهیئها للعلوم والادراکات ای النفس بتلک القوة تستعد للعلوم ای للادراک
المعنی الغیر المحسوسة والادراکات ای ادراک المحسوسات المحسوسة هذا علی تقدیر ان یکون
العلوم من قبیل عطف التفسیری **قوله** غریزة ای صفة جبلیة تتبعها العلم بالضروریات حسیة
کانت او غیر حسیة کاسة عند سلامة الالات ای الحواس واما عند عدم سلامتها فلا تتبعها
العلم بل تتخلف عنها العلم المتعلق بتلک الالات **قوله** وقیل جوهر آه هذا هو النفس
بعینها والعرف واللغة علی مغایرتهما فلهذا قال قیل هذا کلامه یعنی ان القول بکون
العقل جوهرا یدل علی ان العقل هو النفس بعینها لکن کونه عینها مخالفا للعرف واللغة
اذ فی اللغة والعرف انهما متغایران وان العقل قوة للنفس فلهذا قال قیل
اشارة الی ضعف هذا القول هذا والاولی ان یقال ان العقل هو جسم لطیف سار فی
البدن کسریان ماء الورد فی الورد علی ما ذهب الیه بعض المتکلمین فعلی هذا فالعقل
والنفس جوهران متغایران وان العقل سار فی النفس کسریان ماء الورد فی الورد
لکن هذا القول خلاف المشهور فلهذا قال قیل **قوله** سبب للعلم اعم من تقیید
بالضروری او الاستدلالی او نحوهما اشارة الی العموم فیه رد لفرق بین الی النفس
انتهی کلامه وسمی بعض الضروری النشاکة **قوله** ونحوهما وذلک کالابصار الحاصل

والادراکات متعارف ومکرر ان هو عطف الادراکات علی العلوم

واما النفس هو هذا الهیکل المحسوس علی ما ذهب الیه جمهور المتکلمین ح

الضروری او الاستدلالی او نحوهما اشارة الی العموم فیه رد لکون المعانی فوله عدم تقییده

بالقصد والاختيار وههنا بحث وهو ان عدم تقييده بالضروري ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق
لا العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم منه عدم التقييد
هو الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ان عدم تقييده بالضروري ونحوه اشارة الى العموم
في الخطابيات لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم
غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية بخلاف العلم بجميع الانواع فانه جاز ان يكون مقدورا
للبشر **قوله** الشارح صرح بذلك آه اي صرح بكون العقل سببا للعلم لان فيه خلاف السمنية
في جميع النظريات اي في الالهيات والحسابيات وغيرهما **وقوله** وبعض الفلاسفة في الالهيات
وهم المهندسون قالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم الوهم مستقيم الاذهان
منتظمة لا يقع فيها الغلط دون الالهيات فانها بعيدة عن اوهام والعادة العصوى فيها
الاحد ما يجزي والاولى لذاته وصفاته وافعاله على ما ذكر في شرح المواقف **قوله** بناء
على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم
المشتقة الهندسيات والعدديات هذا كلامه **قوله** لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء
على ان العلوم المسماة من الهندسيات والعدديات انتهى كلامه بالنسبة الى ساير العلوم كانت
كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرة الاختلافات والآراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل منها
في جميع النظريات واذا كان منهما في جميع النظريات فلا عبرة به اصلا **قوله** فيتناقض
لان هذا النسبة عدم المعلومية الى ذات الصانع وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات
لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما ينفي العلم لان الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة
انتهى هذا كلامه **قوله** لان هذا النسبة عدم المعلومية الى ذات الصانع وذلك لان حاصلها
هو ان يقال مثلا لو كان النظر في معرفة الصانع مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف في ذلك لكن
اللازم باطل ينتج ان النظر في معرفة الصانع لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال نظر العقل في معرفة
الصانع فوقع التناقض في كلامهم **وقوله** ولعلهم يدعوا الظن في هذه المسئلة انتهى بمعنى انهم

ممكن وجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير صح

وبعض الفلاسفة

للسنة

كانوا ينفون العلم في الالهيات ويثبتون الظن فيها ولم يقع التناقض في كلامهم وللشارح
ان يقول انا ندعي العلم اليقيني في الالهيات وان دليلنا برهان يقيني وان كون يقينيا
معلوم لنا بالضرورة الوجدانية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني اقناعي لا قطعي يقيني
فلا يكون معارضتهم معارضة في نفس الامر كما ذكره الشارح بقوله فلا يكون معارضة **قوله**
فلا يكون فاسدا يرد عليه آه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شايعة
في الكتب والعقل بعدم افادتها يقول هذا كلامه **قوله** يرد عليه ان افادة الالزام
لا ينافي الفساد والحق وان مراد الشارح هو ان يعد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكما مطابقا
للواقع فلا يكون فاسدا ولا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا للواقع
فان اعتبار لنفي الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم
التناقض في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات الظني لا ينافي اليقيني كما عرفت قلنا فاذا
لم يكن يقينيا كما عرفت لا يكون معارضة كما ذكرناه لانه يقينيا والظني لا ينافي اليقيني كما عرفت
قوله فان قيل كون النظر مفيدا آه هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القايل
بنفسها قايل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وهنا توجيه آخر ولكن لا يساعد المقام هذا كلامه
قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة اشارة الى ايراد الاعتراض هو ان يقال قوله
كون النظر مفيد العلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف آه دليل منكرين لكونه مفيدا للعلم
لكن هذا الدليل لا ينفي كون النظر مفيدا للعلم بل ينفي معلوميته كونه مفيدا للعلم ولا شك ان
نفي معلومية الشيء لا يستلزم نفي ذلك الشيء مع ان الكلام في الثاني دون الاول فاشار
الى جواب الاعتراض المذكور بقوله لكن القايل بنفسها آه يعني القايل بنفس الافادة قايل
بمعلومية الافادة وان المنكر كان ينكرهما معا **قوله** انما اكتفى هنا بنفي المعلومية ثم ان
نفي المعلومية قد يكون نفي الافادة وقد يكون بنفي العلم بها فاختار النفي الذي هو اعم لظهوره
وقوله هنا توجيه آخر لكن لا يساعده المقام ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد

النظر العلم لجاز ان يعتقد عالما بذلك لانه لازم بين ولا شك ان انتفاء اللازم يدل
على انتفاء الملزوم فظهر ان يكون النظر مفيدا للعلم بط وهو المط ويمكن ان يمنع قوله
ولو افاد النظر العلم لجاز ان يعتقد كونه عالما بذكره اه لان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون
صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به لعدم تحقق ذلك من دليل وايضا لا نم قوله لانه لازم بين
فانه لم لا يجوز ان لا يكون غير لازم او غير بين قوله اثبات النظر بالنظر اثبات افادة
النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد مشتمل على احكام
جزئيات فاثبات الكليات بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال
معنى اثبات حكم استفادة العلم بالحكم فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا
خلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا هذا كلامه قوله ان
اثبات افادة النظر اثبات افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم وقوله واثبات
الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا الصحة
في كل النظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازم لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو
ذلك فهو حق قطعا فالصحة في كل قياس صحيح حق قطعا فقولنا فالصحة في كل قياس صحيح
حق قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكره في شرح المواقف ثم ان قولنا كل نظر
صحيح مفيد للعلم قضية تشتمل على جزئيات اي جزئيات موضوعها ومن جملة جزئيات
موضوعها ما ذكر آنفا اعني قوله الصحة في كل نظر قياسي آه فينبغي ان يكون القضية الكلية
المذكورة مشتملة على حكم هذا النظر المخصوص الذي هو من جزئيات موضوع الكلية المذكورة
وحكم هذا النظر المخصوص الذي هو افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص
يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفس افادة هذا النظر المخصوص في ضمن اثبات
تلك القضية الكلية قوله وقد يناقش معنى اثبات الحكم هذا اشارة الى منع اللزوم
وقوله لزوم اثبات افادة النظر بافادة النظر والى منع لزوم الدور واللزوم وحاصله

يعني لازم صح

يقال

ان يقال

م

ان يقال معنى اثبات افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر واذا كان المعنى هذا فلا
من اثبات افادة النظر بافادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس الامر بافادة
النظر ولا خلل فيه اذ ليس فيه الدور وهو توقف الشيء على نفسه نعم لو كان اللازم ههنا استفادة
العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وهو توقف الشيء على نفسه لكن ذلك
مم قوله وقد زيفه الشارح اه حاصله بيان ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من
نفس العلم بافادة النظر فيعود فيه الخلل المذكور قوله وانه دور اي توقف الشيء على نفسه الذي
هو حاصل الدور هذا كلامه يعني ان الدور هو التوقف الشيء على ما هو يتوقف عليه
وههنا شيئان كل واحد منهما يتوقف على الآخر فيلزم ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه
ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر على نفسه دون الدور وليس هناك شيئان فاطلق
ههنا الدور ههنا كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ويمكن ان يحمل الدور على معنى الحقيقي بان
يقال اثبات كون النظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف
على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا نظر يفيد العلم فهذا النظر يفيد العلم قال الشارح الضروري
قد يقع فيه خلاف هذا اختيار الشق الاول من ترديد السؤال المذكور على اختيار الامام الرازي
حيث قال من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه
بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين
على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما واستدلال من اثار الظاهرة الصادرة من اهل العلم وسائر ارباب
الصنائع كما يستدل من اثارهم على ان عقولهم متفاوتة وان افكارهم تميزا لهم متباعدة
وقوله واشارة من الاخبار اي من الاحاديث النبوية مثل قوله عم كل ميسر لما خلق
له وقوله عم في حق النساء هن ناقصات العقل والدين قوله والنظري قد يثبت بنظر
مخصوص حاصله انما يثبت الكلية لتحصيله ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والتحصيله ضرورية
اذا لم يوجد بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها الخ فاللازم اثبات حكم هذا النظر من انه

مطلقا مفيد العلم في الجملة صح

هو توقف الشيء م

وقوله صح

نظر لكنه من حيث خصوص ذاته فلا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام دع عنك
خرفات الاوهام هنا كلامه قوله والنظر آه هذا اختيار الشق الثاني من ترديده
السوال المذكور على ما اختاره امام الحرمين واقوا اما يثبت آه المدار بالكلية ههنا هي
قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه القضية المخصوصة
وهو ان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات
تلك الكلية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية واما اثبات هذه الشخصية فبديهي
لا يحتاج الى نظر وترتيب المعلومات اذا لم توخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية
فلا يلزم الدور اصلا قوله ليلزم نظرية المحمول فيها الخ هذا قيد للنفي في قوله لم يوجد وليس قيدا
للنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا توخذ بعنوان موضوع الكلية لزم ان يكون اثبات
المحمولات للموضوع نظريا في الشخصية الخ اي كما ان اثبات المحمول للموضوع نظري
في الكلية الخ كما عرفت واما اخذ موضوع الشخصية من حيث ذاته ان لم يوجد بعنوان موضوع
الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان
عنوان الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم النظر وترتيب امور
معلومة للتأدي الى المجهول مثلا قوله فالالزم آه فلا خلل فيه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام
في دفع الدور اذ يكفي في دفع الدور ذكر بداهة الشخصية بل انما ذكر ما ههنا للدفع الشي على نفسه
وحاصله ان في الشخصية جهتان متغايران احديهما موقوفة على الاخرى من غير عكس قوله
ولا خلل فيه اي لا يلزم توقف الشي على نفسه واعلم ان المراد بالنظر المخصوص ههنا
في الكلام الشارح والمحشي هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهذا هو النظر الذي
وقع جزءا من القضية الشخصية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الموصل
القريب اي القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث الى قوله بل كونه صحيحا مقرونا بشرائط واما كون هذا

المجموع معدا للعلم فهو بديهي ومنع كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية الكلية النظرية
اي ملاحظة كون هذا المجموع معدا للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع من حيث هي
مع قطع النظر عن كونه معدا للعلم فلم يلزم الدور ولا توقف الشي على نفسه هذا تفصيل الحق
في هذا المقام بفيض الملك العلام قوله من غير احتياج الى الفكر الاولى ان يقال من
غير احتياج الى السبب لان ما يؤول التوجيه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعل تغيير الاول
التوجيه لا يلائم تقرير الشارح كما يعترف به هذا كلامه قوله الى مطلق السبب اي لا يحتاج
الى سبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحدس والنظر العقل وغير ذلك وليس
المراد انه لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العقل هو السبب في الاوليات قطعا قوله لا يلائم
التوجيه بتقدير الشارح لان الشارح قد فسر الاكتسابي فيما بعد بالمعنى الاعم المتناول للاستدلال
وغيره من التنبيهات ولو جعل قوله من غير احتياج الى الكسب الى الفكر تفسير الاول التوجيه
يلزم ان يكون الضروري اعم من الاوليات وغيرها فيلزم ان يكون بين الاكتسابي
والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما مع ان المصنف قد جعلهما امرين متقابلين
قوله فهو ضروري آه الظاهر من عبارة المصنف وتقدير الشارح ان الضروري في
مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال
بالعقل يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون
حال بعض العلم الثابت في العقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض
الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر الاول التوجيه والضروري مقابل الكسبي والاستدلالي
وهما مترادفان هذا كلامه قوله الضروري آه فعلى هذا هو الضروري هو ما لا يكون
مقدورا للمخلوق كما يذكره الشارح فيما بعد قوله يتوقف آه والحق ان الالتفات
في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور طرفين غير مقدور لنا لان معنى الالتفات
الى شي هو تصور ذلك الشي بخصوصه والتوجه الى خصوصه فلا كان هذا التوجه مقدورا حاصلا

بكون معنى الضروري م

بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم ان يكون توجه آخر سابق على هذا
التوجه المذكور لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم كان هنا مثلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على وجه
الاجمال لكن ذلك لا يكفي في الالتفات الى شيء مخصوص مع ان الكلام فيه قوله والاولى
ما في بعض الشروح من ان البداهة هو عدم توسط النظر باول التوجه وانما اعتبر من عدم
توسط النظر باول التوجه نظرا الى لفظ البداهة المذكورة في كلام المص فان البديهي معناه اللغوي
ما يتبادر الى الذهن باول توجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج الى الفكر لئلا يذهب
الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات ونحوها مندرجة في المعنى الاعم المعتبر ههنا
وان المص بالضروري هنا وهو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي فيكون مرادفا للبديهي بالمعنى الاعم
واما الاكتسابي على تقسيم الشارح فهو اعم من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري من وجه لكن كونه
مقابلا للضروري او غيره في عبارة المص وتقرير الشارح مم نعم لو قال المص وما ثبت بالبداهة
فهو الضروري وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي لظهر انحصار الضروري مما ثبت بالبداهة
صار مقابلا لما يثبت بالاستدلال لكن المص ذكرنا بدون لام الجنس فلا يفهم الانحصار فلا
يفهم المقابلة بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكر الشارح قوله وتغيير ما لا يكون
تحصيله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العالم الحادث فلا يلزم
كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على
امور غير مقدورة لنا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في
الكسبي القسيم له وجوابه ان الشارح حمل على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي الاستقلال
القدرة ولكل وجهة هو موليها هذا كلامه قوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى عليك
ان المراد بالحاصل ههنا هو ما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدورة
فيندرج في الحاصل افراد المحققة والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت
هذا فقوله تحصيله باضافته الى الضمير المجرور يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج

كل علم حاصل في الجملة محققا او مقدرا فلا حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف
وهو ما ذكره من قوله بقرينة انه من اقسام العلم الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب تع فان
كان ممتنعا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض وان كان العلم بكنه حقيقته تع ممكنا كما ذهب
اليه المتكلمون وهو الحق فان كان بالنظر فقد خرج بقوله مما لا يكون تحصيله مقدورا لانه اذا كان
نظريا كان حصوله مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا
واياما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب قوله لتوقفها على امور غير مقدورة لا
يعلم ما هي قيل الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان
لم يطلع على طريق تحصيله المقدور لنا ويمكن الجواب من الاخر اصاب بان يقال ان الحس
كالبصر مثلا كان يغلط كثيرا او يرى الكبير صغيرا او يرى الواحد اثنين ولا شك ان هذا لا
غلط ما كان لها اسباب يعلم بعضها اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكر في موضعه وكذا الحال في
الرؤية التي لا غلط فيها اصلا فان لها اسبابا بعضها مقدورة كتقليب الحدقة وبعضها
غير مقدورة ككون المرئي جسما كثيفا لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب
ونحو ذلك فمن لاحظ هذه الاسباب اجمالا ولا تفصيلا حكم حكما اجماليا بان الرؤية
اسباب غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت وقس على هذا سائر
الاحساسات والا الموقوف وقوله وجوابه ان الشارح اه فعلى هذا اما مختار
الشارح يقال انما لا دخل في القدرة في تحصيله فهو ضروري وما له دخل في تحصيله فهو اكتسابي
وعلى ما اختاره ذلك البعض يقال ان ما لا يستقل القدرة في تحصيله فهو ضروري وما يستقل
في تحصيله فهو اكتسابي والاستدلالي متبادر اذ قد بين في شرح المواقف ان
ما سوى الاستدلالي من الضروريات يتوقف على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلالي فانا
اذا نظرنا في المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا حصل العلم بعقب ذلك النظر المقدور
بطريق العادة بلا توقف على شيء اخر سوى النظر المقدور لنا لا يقال العلم الاستدلالي كما

ونقدمات ضرورية

يتوقف على مقدمات ضرورية فلم يكن قدرتنا مستقلة فيه لانا نقول عدم الاستقلال
هناك بواسطة توقف تلك الامور الضرورية على ايجاب علم غير مقدور فيرجع عدم
الاستقلال الى تحصيل تلك الامور الى تحصيل نفس العلم الاستدلالي وما يحصل نفسه فهو
بالحركة النفسانية المقدورة كما عرفت **قوله** وقد يقال في مقابلة الخ يشير الى ان الكلام في
العلم التصديقي وانما قسمان فيه هذا الكلام **قوله** يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي
وانما قال في المقابلة الاستدلالي ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام هنا في
العلم التصديقي وان الضروري والاكتسابي هما قسمان من العلم التصديقي والمشهور هو
ان الضروري يكون في مقابلة النظري وتفسيره بما يحصل بدون فكر ونظر سواء كان تصورا او تصديقا
قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل الحاصل
بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم قسما منه وحاصل الدفع
ان القسم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري كيف يحل
التناقض بتدارك قد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي في
مقابلة بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما بسبب خاص اعني
نظر العقل الى الضروري والاستدلالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل
بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيعينا قض ولو سلم فيجوز ان يكون بين القسم والاقسام
عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من السبب المباشرة والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض
اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل
قوله من غير فكر بتغيير القول باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر هذا كلامه **قوله**
ثم قسمه الى الضروري يعني ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الضروري والاكتسابي
وكان الضروري الذي هو قسيم للاكتسابي قسما من الاكتسابي فيلزم التناقض وذلك لان كون
الضروري قسما للاكتسابي يقتضي ان يكون الضروري ليس اكتسابيا وكونه قسما من مطلق الاسباب

يعني ان مطلق الاسباب اعم مطلقا من الاسباب المباشرة وصاحب البداية قد جعل
الضروري هنا قسما من الحاصل بمطلق الاسباب ولم يجعل قسما من الحاصل بالاسباب المباشرة
بالاختيار نعم لو جعله قسما من الحاصل باسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون قسم الشيء
قسيما له لكن لم يجعله كذلك فلم يحصل التناقض ولك ان تقول ليت شعري كيف لا يحصل
التناقض هنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من جزيه مثالا للضروري
الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشي فيما سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور ثم لا نزاع ان الضروري الحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما له فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما منه
فظهر ان تحصيل التناقض ليس امرا بعيدا فيحتاج كلام صاحب البداية الى جواب الشارح
حتى يرتفع تخييل التناقض **قوله** ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
وقوله فيكون نظر العقل اعم من وجه ولا يخفى ان القول بان يكون بين المقسم والاقسام
عموم من وجه غير معقول ~~حذا العص~~ وقوله والمقسم هو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم هنا العلم الحادث
الذي هو مورد التقسيم حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا العلم الحادث هو
الحاصل بالسبب الاعم المتناول لجميع اسباب العلم **وقوله** فلا تناقض اصلا وذلك لان
حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما
يحصل في العبد من غير اختياره واكتسابي وهو ما يحصل في العبد بمباشرة اسبابه والاسباب
المباشرة ثلثة اقسام احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجه من السبب المباشرة
ثم ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان احدهما الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير اختيار
واذا عرفت هذا عرفت هذا ظهر لك انه لا تناقض في كلامه اصلا لان الضروري في
كلامه قد جعل قسيما للاكتسابي ولكن لم يجعل قسما منه من الحاصل من نظر العقل لكن الحاصل من
نظر العقل ليس قسما من الاكتسابي بل هو اعم منه من وجه فلا يلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه

الثاني

بل مطلقا

وانما جعل

وان ثبت عموم من وجه

يعني انه الكسبي في نفي الكسبي
وقالوا ان قولهم ثم قسم

يعني ان

فلا بنا فيه اصلا و قوله فيكون الضروري بمعنى بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام
اعتراف منه بان المدسيات والجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت مندرجة
في مطلق الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا اصلا لمباشرة الاسباب
قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشي قسما
منه فيحتاج الى جواب الشارح من ان القسيم للاكتسابي هو الضروري بمعنى آخر قوله
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده
سببا مستقلا عرض ادرجوه في العقل مثل الحدث والتجربة والوجدان هذا الكلام محتاج
بالنصب عطف على قوله يرد عليه معنى ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا لم يكن كذلك
لم يرد به الاعتراض على الحصر واذا لم يرد به الاعتراض على الحصر لم يبق الاحتياج الى دفعه
بانه لما لم يتعلق بعده واعلم انه ما ذكره الشارح فما بعده من قوله ثم الظاهر الى قوله فلا شك
انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من اسباب العلم الا انه لما لم يكن
سببا مستقلا فالاولى في توجيه المتن في الشارح هنا ان يقال ان الالهام ليس
سببا منتقلا من اسباب العلم حتى يرد الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وانما هو راجع
الى العقل وانما العلم الحاصل فهو مندرج في الضروري بالمعنى الاخص المقابل للاكتسابي
ومثاله كالعلم الحاصل في ام موسى عم حين نقذفه في التابوت فان هذا العلم قد
احدثه الله تعالى في نفسها من غير كسبها واختيارها قال بعض الافاضل انما قال عند اهل
الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض من انه سبب مستقلا من اسباب
العلم قوله الا ان يحصل الصحة فما وجه له قيل الصحة هنا بمعنى الثبوت قال الصحة عند الناس
اي عاشق غير لم يعرفوا عشق لمن وجوابه خلاف الظاهر لان المتبادر عند اطلاق الصحة هو
ما يقابل معنى الفساد وهو ليس بمراد هنا لان الالهام ليس من الاسباب المعرفة بفساد
الشي الخ وقوله فيه استدراك اه اي ولو سلم ان الصحة هنا بمعنى الثبوت لكن يرد

يحصل العلم لعامة الخلق و ... سببا ... لا ... على العدد ...

وفيه استدراک وايهام خلاف المقصود ... خلاف الظاهر

ذلك

ذلك الثبوت مستدرك اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشي وقوله
وايهام الخلاف المقصود هنا كما يتناول الثبوت يتناول النفي ايضا قال بعض الافاضل
المراد من صحة الشي ثبوته في تقرره وتحققه على وجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا
قوله فكانه اراد بالعلم باشتمالها كلمة كان هنا غير مرضية فتامل هذا كلامه يعني
ان كلمة كان هنا غير واقعة موقعها فانها يدل على عدم جزم الشارح بان المص اراد بالعلم
ما يشتملها لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تميزا لا
يحتمل النقيض وان المختار عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى
علما هذا وقد مر ان العلم هو صفة يتجلى بها المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات
الخ وذكر في شرح المواقف ان العلم اي الادراك مطلقا يتناول الظنيات الخ فضلا
عن الحكم فتصور والا فتصديق وذكر في موضع اخر اراد بالعلم مطلق التصديق ليتناول
ادراك المخطي لانه من علماء الكلام الخ اذا عرفت ما اوردناه ظهر لك ان كلمة كان هنا
كانت مرضية قوله مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو
المشهور ولا يلزم الاستدراك هذا كلامه قوله اشارة الى وجه التسمية ولعل هذا مبني
على ان العالم ماخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم والاثر يستدل
به على الطريق وقوله كما هو المشهور اي كونه من التعريف هو المشهور وقوله ولا يلزم
الاستدراك لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون جامعا ومانعا فلا حاجة
الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع فان التعريف قد تم قبله وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف
لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يذكر لفائدة اخرى كما في تعريف الحيوان بانه جسم
نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من التعريف ذكر لبيان وجه
التسمية لا للاحتراز عن شي والحق ان هذا القيد لابد منه في التعريف فان الحيوان مثلا لا
يسمى بالعالم المجرد كونه ما سوى الله تعالى بل فيه مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع قوله يقال

بلفظه

عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس قوله ليس بعالم بل
من العالم والى ان العالم اسم المقدار المشترك بينهما فيطلق على كل واحد منها الا انه
اسم للكل والا لما صح جمعه هذا كلامه **قوله** وعلى كلها اي يطلق على الاجناس كما يطلق
على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام فيه للاستغراق قوله لا
المعهود لجميع اجزائه اى هو جميع افراد الداخلة فيه محدث وجاز ان يكون الالف واللام
هو للعهد قوله لجميع اجزائه اي جميع نفسه فرد من افراد الذى هو للعهد بناء ان جنسها سوى الله
نوع من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد المعهود هو المراد من لفظ العالم
ههنا ونظيره مفهوم الكلي فانه معنى واحد صادق على جميع الكليات ومع ذلك كان
صادقا على نفسه لانه كل واحد من الكليات فقول المص لجميع اجزائه اي اجزاء نفسه جميع
فرد من افراد الذى هو المعهود به اى هذا الجنس الداخلة فيه محدث **وقوله** لانه اسم
للكل لا يقال جاز ان يكون اسما للكل بالاشتراك اللفظي لانا نقول الاصل عدم
اشتراك اللفظي فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا قال الشارح لانها ليست
غير الذات اذ لا يقال في العرف العام ان صفات الشيء غيره حتى لو قال رجل
والله ليس في هذا الدار الشيء غير زيد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها شيء غيره من الانسان
والمتاع وان كانت له صفات كثيرة كسواده او بياضه او قصره الى غير ذلك **وقوله**
بموادها اى بهيولاها وقوله وصورها اى صورها الشخصية الجسمية والنوعية فانهم كانوا يقولون
ان في كل جسم معين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة الشخصية وكلها قديمة في الافلاك
قوله لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا
حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد بالنوع الاضافي هذا كلامه **قوله** قديمة
بالجنس يعني الى المتيقن عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما انها قديمة بالنوع فغير متيقن

عندهم لانهم كانوا يجوزون حدوث نوع النار مثلا بسبب حركة فلك القمر حتى
يحدث الحرارة في الهواء المجاور لفلك القمر ثم تنقلب الهواء نارا فعلى هذا كانت الصور
النوعية النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس واحد قديم
عندهم **وقوله** يشكل صورة الاسطقسات يعني انهم كانوا يعتقدون التعيين في بقاء
صور العناصر الاربعة في امزجة المواليد الحيوانات والنباتات والمعادن وان
كل واحد من تلك الصور الاربعة قديمة بالنوع في امزجة هذه المواليد الثلثة **وقوله** فكان
الشارح مال الى هذا اى كون الصور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلثة القديمة فلذا
قال وانها قديمة بالنوع ولم يقل بالجنس وقوله اراد النوع الاضافي اي بين الشارح
كلامه على ما هو المشهور واراد بالنوع الاضافي فبناء النوع الاضافي والجنس بناء على
ان الجنس نوع اضافي بالنسبة الى ما هو الاعم منه **وقوله** لكن بالنوع اى لكن بالجنس الذي
هو النوع الاضافي وذلك ان تقول ان الشارح اراد بالصورة الجسمية لا صورة النوعية
قوله وصورها اى صورها الجسمية لكن بالنوع فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية
قديمة بالنوع واما هيولى العناصر فهي قديمة بالشخص عندهم قال الشارح لكن بمعنى الاحتياج
الى الغير وهم كانوا يسمون حدوثا ذلك ذاتيا **وقوله** لا بمعنى سبق العدم عليه اى على وجوده
سبقا زمانيا وكانوا يسمونه حدوثا زمانيا وقوله بقرينة جعله من اقسام العالم انما
فسرنا كلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فلا يأتيان لا يتناول الواجب **قوله** ومعناه
بذاته اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه بغير ذاته ثم لا يخفى ان
هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين
هذا كلامه **قوله** احترازا عن قيام الله تعالى فمعنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغناؤه في
تقومه **وقوله** كالسرير يعني ان السرير مثلا يصدق عليه انه ليس بمتحيز بنفسه وان تحيز تابع
لتحيز شيء اخر ان السرير مركب من الجواهر والعرض **وقوله** والمشهور انه السرير ليس بعين

وذلك لان المركب مما هو عين وما ليس بعين لا يكون عينا هذا وللمتكلمين ان يقول
ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متالفة وهي صورة السرير ولا شك ان هذه الجواهر
متاصلة قائمة بذاتها وان هذا التاليف المخصوص ليس بجزء منها وانما شرط لعروض الوحدة
عليها حتى صار مجموعها سريرا واحدا قائما بذاته مؤلفا من تلك الجواهر المخصوصة تاليفا
موجبا لوحدة شخصية حتى تعرض له مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاشكال
العارضة له فلا نقص للسرير كما توهم واما المجموع المركب من الجواهر والعرض فهو ليس بواحد
حقيقة والكلام فيما هو واحد حقيقة فلا يرد النقض ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز
مما ذهب تحيزه لتحيز شيء اخر وذلك الشيء الاخر هو الجواهر الذي وقع جزء من هذا المجموع فلا اشكال
قوله هو وجوده في الموضوع اي ليس امرا اخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به
وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شيء في نفسه غير
امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا في شرح المواقف هذا كلامه اقول يصح ان
يقال وجد في نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من ان هيئة الشيء البسيط متقدمة
على هيئة المركبة وكذلك امكان هيئة البسيط متقدمة على هيئة المركبة فكيف يتحد الهيئتان
وقد اجيب عنه بحمل كلام الشارح على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين في الاشارة
الحسية ذكر في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده
في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كاللون مع المتلون فان الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما متمايزة
لان كل واحد منهما ينفك عن الاخر بالانتقال عن مكان الى مكان في ينفك الاشارة
ايضا قال معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل تقومه فان قيل ان الصورة جوهر مع
كونها حالة في الهيولى ومحتاجة اليها كما عنها قلنا نعم لكن الهيولى لا تقوم الصورة اذ الهيولى
ليس علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها والاحتياج في التشكل ليس احتياجا
ذاتيا

ذاتا فلا يرد النقض بالصورة على ما قالوا وقال بعض الفضلاء الظاهر ان قيام الشيء بشيء اخر
مقابل لقيام الشيء بذاته فينبغي ان يفسر بافتقار الشيء الى محل يقومه فلا يجمع المعنيان في
مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيامه بشيء اخر اختصاصه به الخ فلا
تقابل بين المعنيين لجواز ان يكون الشيء قائما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه وقائما
بغيره ايضا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة العامة بذاتها بالهيولى ايضا
بالمعنى المذكور قوله اعني الطول والعرض والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
هذا كلامه يعني ان الطول هو العرض المفروض اولا والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا
والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل الطول هو اطول الامتدادين والعرض اقصرهما
والعمق هو الامتداد الثالث القاطع لكل منهما على زوايا قائمة قوله لتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة رد بان التقاطع يحصل بان يتالف اثنان تحت احدهما ثالث
مقوم عليه رابع هذا كلامه وهو ماخوذ من شرح المواقف فالجزء الاول والجزء الثاني
ب والجزء الرابع والتقطع في موضع ثم ب بجنب ا ثم ح تحت ا ثم د فوق ب فههنا ثلثة
ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثاني مجموع ح ب والبعد
الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من جزءين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين
الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظا راجعا
الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف هذا كلامه ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع
الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلثة
انتهى كلامه ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف
المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلثة انتهى كلامه قوله وان كان
راجعا الى اللفظ الخ يعني ان مراد الشارح ههنا هو ان النزاع المذكور ليس راجعا لفظا راجعا
الى الاصطلاح بل هو نزاع لفظي راجع الى اللغة والحق ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نوع نزاع

لفظی کما نقلناه انفا من شرح المواقف واما النزاع فیما بین المعتزلة فی اقل ما ترکب منه
الجسم هل هو ثمانیة او ستة او اربعة او ثلثة بعد اتفاقهم فی ان معنی الجسم هو المؤلف
المنقسم فی الجهات الثلثة فذلک نزاع معنوی فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائه
هل یکفی فیه الترکیب من الثلثة اجزاء ام لا قال الشارح والکلام فی الجسم الذی هو اسم لا
صفة ذکر فی الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشیء ای عظم والاجسم الاضخم
قوله ولا فرضا ای مطابقا للواقع والا فللعقل فرض کل شیء هذا کلامه اعلم ان
القسمة الوهمیة انما یکون متعلقة بشیء ذی وضع له صورة فی الخیال وله امتداد ما فی
الحال الی بحیث یحکم الوهم بامتیاز طرف عن طرف من ذلک الشیء واما القسمة
العقلیة فقد یکون متعلقة بشیء متصور بوجه جزئی له کالطرفان فی نفس الامر وقد یکون متعلقة
بشیء متصور بوجه کلی بحیث یحکم العقل بامتیاز طرف من طرف او لذلک الشیء حکما مطابقا للواقع
واما اللامتداد له اصلا فلا یکون یمکن للعقل ولا للوهم ان یفرض فیه شیئا غیر شیء فرضا
مطابقا للواقع واما الفرض الغیر المطابق للواقع فلا عبرة به قوله عن ورود المنع وان
امکن دفعه بان المعه حصر ما ثبت وجوده لا یقال احتمال جزء لا یدل الدلیل علی حدوثه
ینافی غرض المصنف هو بیان حدوث العالم بجمیع اجزائه والله وجود جوهر مرکب من جوهرین
مجردین یحتمل فلو لم یلتفت الیه وحصر المرکب فی الجسم الا انا نقول الغرض بیان حدوثه بجمیع
اجزائه المعلومة وعدم بیان الحدوث المحتمل لا ینافیه واحتمال المرکب فی المجردات
مما لا یذهب الیه احد بخلاف النفس المجردات فان اکثر الناس قائل بها فلهذا
لم یلتفت الیه هذا کلامه قوله وان امکن دفعه وحل المقام وهو ان یقال ان
المعه قال الجوهری ولم یقل وهو الجوهر لانه لو قال وهو الجوهر لتوهم منه انه حصر ما لا یترکب
فی الجوهر الفرد وعلی هذا الحصر المنع بان ما لا یترکب لا ینحصر فی الجوهر الفرد وان امکن دفع هذا
المنع بان المعه حصر ما ثبت وجوده وقوله ما احتمال جزء هذا مبتدا وقوله لا یدل الدلیل

قابل

فی محل الجزء علی انه صفة جزء وقوله ینافی غرض المعه خبر المبتدا وههنا بحث وهو انه لیس
فی العالم جزء لا یدل الدلیل علی حدوثه وذلک لان الجزء لوجوده لا یخلو عن الحرکة
والسکون وکل واحد من الحرکة والسکون حادث وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث
وسیجیء هذا الدلیل فی الشرح ان شاء الله تعالی فان قیل لیس المراد من الجزء الجوهر الفرد
حتی یرد ما ذکرتم بل المراد من الجزء ما لانه جزء من العالم مع ان الدلیل لا یدل علی حدوث (هنا الجوهر المجرد م)
الجوهر المجرد قلنا فعلی هذا یلزم استدراک قوله لا یقال مع جوابه وذلک لان السؤال
المذکور فی قوله مذکور فی الشرح بقوله وههنا الی شک الاول آه فلا حاجة الی اعادته ههنا وقوله (لا یقال مع جوابه صح)
لم یلتفت الیه ای الی ما هو المرکب فی المجردات وانما التفت الی ذکر العقل والنفوس
المجردة قال الشارح لو وضع کرة حقیقیة وهی جسم یمکن ان یفرض وسطه نقطة بحیث یکون
الخطوط الخارجة منها الی جمیع جوانبها علی التسوی قوله خط بالفعل ای مستقیم لان اللازم
هذا وان کان مطلق الخط بالفعل کافیا فی الکرة الحقیقیة هذا کلامه قوله لان اللازم هذا
یعنی ان اللازم من تماس الجزئین من الکرة بسطح المصمت وجود الخط المستقیم فی
الکرة فح لم یکن ما فرضناه کرة حقیقیة هف قوله لا ینافی الکرة الحقیقیة ای علی مذهب
الحکماء فان الموجود بالفعل فی الکرة الحقیقیة علی مذهب الحکماء هو السطح الواحد المحیط بها دون
الخط المستدیر واما علی مذهب المتکلمین فالخط المستدیر بالفعل لا ینافی الکرة الحقیقیة قوله
وذلک انما یتصور فی المتناهی یرد علیه ان العقل الجازم بان جمیع مراتب الاعداد اکثر
(علمه اکثر من تعلقات قدرته)
مما یعد العشرة منها وکذا التعلقات قدرته هذا کلامه واجیب عن هذا الاعتراض بان قولنا
ان کثرة الاجزاء وقلتها انما یتصور فی المتناهی لا یکون الا فی الموجودات المحققة فلا ینتقض
بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تع وقدرته الصه وفیه نظر فان تعلقات علمه
تع وان لم یکن موجودات محققة فی الخارج لکنها امور اعتباریة محققة فی نفس الامر ثبوتها (نصف م)
علمه تع فی نفس الامر ولا شک ان جمیع التعلقات العلمیة اکثر من الجملة التی المترتبة بدون

العشرة من ذلك الجمع هذا ولك ان تقول في توجيه كلام الشارح هنا ان كثرت الاجزاء وقلتها انما يتصور ظهورها في المتناهي واما في غير المتناهي فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء كان عظمها ومقدارها غير متناه ايضا فح لا يظهر الفرق بينها وبين الجبل بحسب الطال ان كل واحد منهما يكون غير متناهي المقدار لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار المقدار في الصغر والعظم مكشوف قوله الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور اللّه تع فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تع عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضنا مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح هذا كلامه قوله فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى سلمنا انه لا يتجزى في الخارج ولكن لا نم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى النهاية هو ان الافتراق الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به عاقل قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا سلمنا ان ما فرضناه مفترقا واحدا لكن بطلانه مم اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للانقسامات بالعقل الى غير النهاية فلم يوجد هناك مفترق واحد اصلا نعم يوجد مفترق واحد في فرضك لكن الاعتبار لفرضك لانه غير مطابق للواقع ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل فان يورد من المنع هنا قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح قلنا بل يرد كما عرفت انفا ايضا قوله على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية الخط بالفعل ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة فلتسلم تلك القضية المهملة لا كلية فان نهاية احد سطح الجسم المخروطي هي نقطة وكذا المركز هذا كلامه قوله ولا خط بالفعل في الكرة فان الكرة يحيط بها سطح واحد كري ليس فيه خط بالفعل ولا نقطة ايضا قوله تلك القضية مهملة يعني ان قولهم

النقط نهاية الخط قضية مهملة لا كلية فلم لا يجوز ان تنفي في الكرة الحقيقية نقطة موجودة في نفس الامر حصل بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قيل تماسها بنقطة ضروري فلا يصح انكاره قلنا الضروري مم بل المسلم هو ان احدهما مماس للآخر بشيء غير منقسم واما ان هذا الشيء جوهر فرد فمم قوله ان نهاية احد السطحي الجسم المخروطي له سطحان يحيط به احدهما في جانب راسه والآخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي يحيط به في جانب راسه ينتهي الى نقطة موجودة بالفعل كالنقطة الموجودة في جانب راس الابرة مثلا فان السطح المحيط في جانب راس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم قوله وكذا المركز يعني ان مركز العالم ونحوه من المراكز وغيرها كلها امور موجودة عنده والحق ان امثال ذلك كلها امور موهومة لا محققة في الخارج لكن المترتب عليها احكام صحيحة في نفس الامر نزلت منزلة الموجودات في نفس الامر قال السيد الشريف في شرح المواقف ان امثال ذلك وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال والانسان ذي الراسين بل ينكشف بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا انتهى كلامه فان قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان تكون بها التماس بين الكرة الحقيقية والسطح الحقيقي لان تماس الموجود بالموجود لا يكون الا بالموجود قلنا لم لا يجوز ان يكون الامر الوهمي شرطا لتماس الموجودين كما ان الامر العدمي قد يكون شرطا للامر الوجودي على ما هو المشهور قال ان حلولها في المحل ليس حلول السرياني قيل اذا كان الحال بكليته حاصلا في المحل بكليته يسمى حلوله فيه حلول السرياني كحلول الالوان في الجسم وان لم يكن حاصلا فيه بطرفه يسمى حلول الجواري كحلول النقطة في الخط قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة بان العظم والصغر

انما بكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الجسم المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير
انضمام شي اخر اليه من خارج وينقص مقداره حال التكاثف من غير انفصال شي منه اصلا
قوله ونفى حشر الاجسام ولانه في آخره فينافيه استمرار الاولى هذا كلامه
يعني ان الحشر انما يكون في الدار الآخرة فينافيه استمرار الدار الدنيا وبقاءها ابدا
وذلك لان الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاج الى هيولى آخر اي
لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور واذا كانت الهيولى باقية ابدا
لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا تنفك عن الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة
ايضا قديمة لم يتصور فيها الحشر وهو ظ وان كانت حادثة جاز حدوثها لكن لا يجوز اعادتها
لان اعادة المعدوم بعينه لا يجوز عندهم وفي اثبات الجزء خلاص عن هذه الظلمة المذكورة
اذ الجزء هو جميع الاجزاء المتفرقة وهذا ممكن بلا شبهة لا يقال الانسان مثلا مركب
من العناصر الاربعة مجازا عندهم ان الحشر الاجساد بان جميع العناصر الاربعة كما
قلنا في جميع الجواهر الفردة لانا نقول الصورة المشخصة جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتها
عندهم ولا يلزم اعادة المعدوم بعينه وانها غير جائزة قوله المبنى عليها دوام حركة
السموات اوله دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير متفق على اصله ولعل
الشارح على دليل هذا كلامه قوله اوله دوامها مبتدا وقوله غير متوقف وقوله مبني عليه اي
يبتني الدليل على الاصل الهندسي وانما لم يقل مسئلة دوامها بدل قوله اوله دوامها
لان يتوقف مسئلة دوام حركة السموات على اصل هندسي مبني عليه توقف دليله عليه
فكان ذكرا دليلها كافيا ههنا وذكر بعض الفضلاء ان قوله من اصول الهندسة سهو او تحريف
وقع موقع قوله من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام كلاهما مبنيان على اصول الفلسفة كما هو المشهور لا على اصل هندسي كما زعمه هذا ولو

قلت

قلت ان قوله المبني عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة توجيها صحيحا بحسب المعنى وان
كانت خلاف الظ لكن قد ترك الظ لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات
الحركة كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلت بل يحصل النجاة بابطاله ادلة
النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قاله ذو مقراطيس يكفي لنا في النجاة
عن ظلماتهم قال الشارح فان ذلك انما هو في بعض الاعراض كالاين وساير الاعراض النسبية
عند من قال الحكمة بوجودها وهي متى والوضع والكمية والاضافة وان يفعل وان ينفعل
فان هذه الاعراض امور موجودة وهذا الحكم يتوقف تعقلها المحل لخلاف الكم والكيف
اذ هو لا يتوقف على تعقل المحل كما قالوا الكيفية هي هيئة تمام التعريف وقيل لا يخ قوله اذ هي
عبارة عن الممكن آه والحق ان صفاته تع امور ممكنة في نفس الامر وان قوله وكل ممكن حادث
معناه ان كل ممكن سوى الصانع فهو حادث فالصوات ان يقول اذ هي عبارة عما
سوى الله تعالى بعربيه ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه كما عرفت وقوله
واما الالوان عرض فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله ويحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة كلية
لخروج علمه تع عنه قال الشارح كما ظنوا ان قال بعض العلماء لا وجود للون اصلا بل كلما
متخيلة كما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار ... خالطها الهواء ودخلها الضوء فيحصل ان
هناك بياضا مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم ان
السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على الاطلاق وقال بعضهم
ما الاصل فيهما خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة بسيطة ويحصل
البواقي بالتركيب من هذه الخمسة هذا ما خوذ من شرح المواقف وقوله الالوان آه الكون
هو الحصول في حيز وانواعه اربعة كما ذكره في الشرح لان حصول الجوهر في الجزء اما ان
يعتبر الى جوهر آخر اولا والثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فان كان مسبوقا
بحصوله في حيز آخر فحركة والاول فان كانت بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الجزء جوهر

ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع قوله والعفوصة والعفص والفرق بينهما ان العفوصة تقبض
ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط فعلى هذا يكون الفرق بينهما بالشدة
والضعف قوله والتفاهة قيل طعمه مثل الخبز واللحم وفي شرح المواقف يقال التفاهة لعدم
الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه التفاهة حقيقة قوله والاطراف ما عدا الاكوان
الخ لا نزاع ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندنا لانه تعالى قادر على ان يخلق
في الجواهر الفردة لكن ذلك لا ينافي ما ذكره من انه لا يجب بالاستقراء ان ما عدا الاكوان لا
يعرض الا للاجسام ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف من انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة
فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجود الذاتي قوله اما الاعراض فبعضها
آه ذلك ان تقول ان الشارح قد استدل في هذا الدرس كما سيجيء على عدم بقاء مطلق العرض
حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي حادثة قوله لكنه مسلك خاص
للاشعري يعني ان عدم بقاء مطلق العرض مذهب خاص للاشعري حتى صار مردودا عند الجمهور فليس لك
ان تستدل به قوله يكون حادثا آه وصاحب هذا الاعتراض هو الآمدي على ما ذكر في
المواقف فان قلت اذا كان وجود المقصود بالقصد الكامل ازليا لم ينفك وجوده عن ذات
هذا القاصد الكامل فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فان كل واحد من القصد والمقصود لا ينفك عن
ذات القاصد اصلا قلنا م وانما يكون موجبا اذا لم يصح ترك القصد لكن يصح له وان ما ترك
القصد فلا يلزم ان يكون موجبا اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا قوله والمستند الى
الموجب القديم آه قوله اي مستمر وانما فسره به لان الكلام في التقدم فاذا كان الشيء قديما
فيلزم ان يستمر وجوده ابدا او قوله ثم يرد ان يقال الخ وفيه نظر فانا ينتقل الكلام الى
سبب زوال ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله فاما ان يكون ذلك السبب او
الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ينتقل الكلام الى سبب زواله او شرط زواله
وان كان وجوديا ينتقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل في

طعم اللحم والجزر

القصد

الاسباب

الاسباب او الشرط البتة فان قلت يمكن صيرورة السلسلة الاولى في يلزم التسلسل في
العدميات قلت ليس بمحال قلنا هذا التسلسل وان كان في العدميات ليس لكنه في حتى يكون
بالعقل تسلسلا مطابقا في نفس الامر من العدميات وهذا يصرح على ان زوال عدم المنتهى ايجابه
بحصول وجوده فالتسلسل في زوال العدميات يستلزم التسلسل في حصول الموجودات وهذا
الشرح كما تراه قوله فان كان مسبوقا الخ لو قيل كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة
والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث هذا كلامه قوله والا فسكون اي وان لم يكن الكون
مسبوقا بكون آخر فسكون ثم كان للسكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز اول
والثاني هو الكون في الحيز آن الحدوث اي هو حصول الجوهر في حيز اول زمان حدوثه
لكن المشهور هو انهم كانوا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر في حيز اول
قال ابو الهذيل الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن
وقوله ولم يرد سؤال آن الحدوث والمراد آن الحدوث هو قول الشارح
فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا فيكون اخر الخ الحركة كونان اه فقوله
يرد عليه آه لا يرد عليه هذا الاعتراض فان مراد الشارح هو توجيه قولهم
الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون هو كونان في آنين في مكان
واحد اي ليس المراد ذلك من التعريف يعني ظاهره حتى يرد هذا الاعتراض
الذي ذكرتم بل المراد منها هو ما ذكرناه من ان السكون هو الكون المسبوق
بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر في
حيز آخر قوله فلا يتمايزان بالذات قلنا لا نسلم ذلك فان البيتين مثلا قد
يشتركان في جدار واحد مشترك بينهما مع ان كل واحد من البيتين ممتاز
عن الاخر مع اشتراكهما في ذلك الجدار قوله عند تحدد الاكوان
ذهب الاشعري ومن تابعه من محققي الاشاعرة الى ان الاكوان مغاير للاعراض

الشئ

التسلسل

في الحيز

السوال آن

امور متجددة في كل آن والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق

غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا ثم انه لا اشكال على قول

الاشعري ومن تابعه فان الاكوان متجددة عندهم واما القول ... بقي ثمة

فيه اشكال اذ ليس عندهم اكوان متجددة فلا يتصور هناك الا آنات

المتجددة بالفعل عندهم قوله فهو جايز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز

ان يوجد سكون ... قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان العدم ينافي العدم مطلقا وهم

للمعه هذا كلامه قوله جوازه يستلزم سبق العدم هذا ... فان جواز الزوال لا يستلزم سبق

العدم بل يستلزم امكان سبق العدم ينافي القدم فقضية مسلمة لكن يتم به المقصود فان قدم الشيء

لا ينافي امكان عدمه بل ينافي وقوع عدمه ... جاز ان يكون وجود السكون امرا ازليا مع

كونه جايز الزوال نظرا الى ذاته واما ما ذكره الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة

ففيه تأمل فانه ان اراد ان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل وانها حاصلة فيه بالفعل فممنوع

اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل الحركة بالفعل اصلا وان اراد

ان كل جسم قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز عدمه نظرا

الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم حيث لا يمتنع قدمه ... لا يتم المقصود الذي هو اثبات

حدوث السكون هذا ويمكن ان يقال ان قوله وكل سكون فهو جايز الزوال اي هو

ممكن الزوال بحيث لم يبق فيه امتناع ناص اصلا وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعي على ما

المشهور قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم لنا بالضرورة بطريق

المشاهدة من الاجسام هي الكواكب والبحار والارض وما عليها من المواليد الثلثة وكل

واحد للحركة بالفعل اما الكواكب والبحار فظاهر واما الارض وما عليها فكذلك فان نرى

في اطراف الارض زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اصلا اذا عرفت

هذا فما ذكره المحشي من قوله والعلم بجميع اجزائه ... وهذا القدر يكفينا في اثبات الصانع

اذ يصح ان يقال مثلا هذا العالم المشاهد لا يخلو عن الحركة والسكون الذي هو جايز

الزوال بالفعل وكل واحد منهما حادث كما مر فلا بد من صانع واجب الوجود تعالى

قوله لا دليل على انحصار الاعيان آه قوله والاستدلال مبتدا خبره قوله

ليس بشيء قوله سيما السلبية اي لا سيما العوارض السلبية فان الاشتراك فيهما لا يستلزم

التركيب يعني ان الاشتراك ههنا في امر عرضي سلبي وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا

في المتحيز والاشتراك في هذا الامر السلبي لا يوجب التركيب في ذاته تعالى لانه تعالى ممتاز بذاته

عن سائر الذوات والاشتراك في الامور العرضية لا ينافي وجوبه الذاتي فلا اشكال

اصلا وقوله فلا يلزم التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج مطلقا

فلو امتاز بتعين عدمي يلزم احتياجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ... وذلك ... التعين

وهو باطل بمنع الماهية عن وقوع الشركة فيها اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه الحكماء واما

ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون واما ما كان فكل هوية من تلك الماهية

محتاج الى تعين مخصوص تميزها عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا في حقه تعالى قوله

لان ادلة وجود المجردات آه فقوله لا دليل عليه يجب نفيه اما انه لا دليل عليه فذلك

يثبت بنقل ادلة وجود المجردات وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواه واما

ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب نفيه انتفت الضروريات لجواز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة لا نشاهدها اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا

لانه من قبيل ما لا دليل على وجوده لكن القول سفسطة وقوله وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء

اللازم الا ترى ان وجود العالم ملزوم لوجود الصانع تعالى لكن لو لم يوجد العالم اصلا لم

يدل ذلك على عدم الصانع تعالى قطعا وقوله وعلى ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع لم لا

يجوز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد وقوله وعندك عدم الدليل لا يدل على عدم ذلك الشيء الذي

لا دليل عليه عندك فان عدم وجدان لا يدل على عدم الوجود قوله معلوم بالبداهة لان

لا دليل عليه و ذلك العلم بعدم الجبل نظرا بالامر ديات هف **قوله** حدوث الاعراض
اى حدوث ساير الاعراض لحدوث البعض دليل حدوث الكل ودليل حدوث الا
مدلول هذا كلامه **قوله** وحدوث البعض دليل وهو حدوث الحركة والسكون وحدوث
ساير الاعراض كالاشكال والمقادير والالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم
استدراك قول الشارح واما الاعراض الى قوله ولما الاعيان اذ يكفى ان يقال ان الاعيان
لا تخلو عن الحوادث فهو حادث الى تمام دليل فلا حاجة الى قوله اما الاعراض قلنا انما ذكره
الى دليل اقصر من دليل الثانى الذى ذكره بقوله ولما الاعيان آه وحاصل هذا دليل الاقصر
هو ان بعض الاعراض حادثة ويعلم حدوثها اما بالمشاهدة واما بالدليل فلا بد لها من صانع قديم
والا يلزم التسلسل فى الحوادث **قوله** فلا يتصور قدم المطلق الخ فيا خذ الصحة حكمها اى فيا خذ
المطلق حكم الحركات التى لا بداية لها كما يا خذ حكم جزئى له بداية اما حكم الحركات فهو ان لا يكون
لها بداية واما حكم كل جزئى فهو ان يكون له بداية فالمطلق هنا يتصف بكل واحد من الحكمين
المتقابلين معا باعتبار المعنى معاد الاستحالة فى ذلك ومعنى قولهم ان الحركات لا بداية
لها هو ان الزمان الماضى كان تحت لا يخلو عن جزئى من تلك الحركات التى لا تتناهى
واما ان يكون مجموعها موجودا بالفعل فى زمان من الازمنة فذلك محال بالاتفاق بين المتكلمين
والحكماء **قوله** لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهى فان قيل ان جميع
ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما يوجد غير متناهيا لكن الكلام فيما دخل تحت الوجود
وكل ما دخل تحت الوجود هو متناه بالفعل واما جميع ما وجد من الحركات الحركة فقد كان
غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا ما ذكرتم من الفرق بالتناهى بالفعل
وعدم التناهى بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع النقض المذكور اذا المقصود هو ان
مطلق نعيم الجنان كما يا خذ حكم كل جزئى له نهاية باعتبار فناء والانقطاع بقاءه كذلك يا خذ
حكم الحركات التى لا نهاية باعتبار عدم انقطاعها اصلا فى زمان من الازمنة فيلزم ان يتصف

المطلق

المطلق بالحكمين المتقابلين معا فجوابكم جوابنا **قوله** والاصوب ان يكتب اه ويمكن ان
يحمل كلام الشارح على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق
مع حدوث كل فرد من جزئيات المطلق ولا يلزم جزاء برهان التطبيق فعلى هذا التقدير لا يرد
على كلامه اشكال اصلا فافهم **قوله** يشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام والا فهو
ما يشغله الجسم او الجوهر هذا كلامه **قوله** لان الكلام فى الاجسام يعنى ان السوال وقع فى تناهى
الاجسام حيث قال لزم عدم تناهى الاجسام اه والا فهو ما يشغله اه وان لم يكن الكلام
فى الاجسام فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر والتحيز عام يتناول الجسم او الجوهر الفرد ولعله انما خص
بالذكر اذ لا خلاف بخلاف الجوهر الفرد كما عرفت قال الشارح ضرورة امتناع احد
طرفى الممكن من غير مرجح آه والاولى ان يقال ضرورة امتناع ترجيح وجود الحادث
على عدمه من غير مرجح لان هذا اى المذكور آه هو ما اختاره اهل السنة فى التنبيه على مقدمة
القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عندهم ووقع ما ذكره الشارح سلوكا
الى طريق الامكان دون الحدوث فى بيان تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر مشايخ المعتزلة فانهم كانوا
يلتجئون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون كل محدث مرجح وجوده على عدمه فلا بد ان كل محدث
لو كان جايزا لوجوده لكان من جملة العالم ان تلك الصفة وكذا المجموع الذات والصفة مما
يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت هذا الاعتراض انما هو من تسليم المدعى وكلامنا فى الجاير المباين
لكن على ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى يثبت وجوده وحدوثه فيصح ان يكون
محدثا لذلك العالم ومبدا له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح هذا كلامه
قوله وكلامنا فى الجاير المباين هذا اشارة الى جواب آخر اى كلامنا فى الجاير الذى
لم يكن مقارنا لذاته تع وصفاته فلا يرد السوال بالجاير المقارن اذ الكلام فى الجاير المباين
لكن ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذى يثبت وجوده وحدوثه فيصح ان يكون
محدثا لذلك العالم ومبدا له وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح

امتناع الترجيح بلا مرجح

ممكن وكل ممكن لا بد له من محدث

ممكن

هذا كلامه قوله وكلامنا في الجايز المباين هذا اشاره الى جواب آخر وقوله لكن يمكن
ان يقال آه قد اجاب الشارح عن هذا الاعتراض بقوله العالم اسم لجميع ما يصلح علما على
وجود مبداء له يعني ان المحدث للعالم لو كان جايز الوجود لكان من قبيل ما يصلح علما
على وجوده مبداء له لانه ح كان ممكنا فيحتاج الى آخر وهلم جرا فيلزم التس في الامور
الممكنة نعم لم يلزم التس في الامور الحادثة فلهذا اعترض سيد الشريف في شرح المواقف
على طريق وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكره طويل ورجوع بالآخر
الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به قوله وحمل المحدث على المحدث بالذات آه اشاره
الى جواب دخل مقدر هو ان يقال ان المحدث لو كان جايز الوجود لم يصح ان يكون
محدثا لذلك العالم لان المراد بالمحدث هنا هو المحدث بالذات والمحدث لا يكون محتاجا الغير
وحاصل الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات لا يساعده كلام الشارح فان المراد
بالمحدث في كلامه ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلهذا قال لو كان جايز الوجود
مع جايز الوجود لا يكون محدثا بالذات لا حاجة الى مبداء قوله ما يصلح علما اي علامة
ودليلا على وجود مبدله والشي لا يدل على نفسه فلا يكون مبداء ومدلولا او لا يكون ح
من العالم فيلزم التناقض هذا كلامه قوله اذ لا يكون ح من العالم يعني ان ذلك
الشي على تقدير كونه مبداء للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان ح من العالم يلزم التناقض
وهو ان يكون من العالم وان لا يكون من العالم هف فعلى هذا التوجيه يكون قوله مع ان
العالم اسم لجميع ما يصلح علما آه اشارة الى دليل آخر دال على عدم كونه جايز الوجود وقد
عرفت انه اشاره الى جواب السوال مقدر اورده المحشي آنفا بقوله لكن يرد ان يقال
آه فتامل قوله قريب مما يقال آه الاول طريق الحدوث والثاني طريق الامكان
ووجه القريب ط هذا كلامه والطريقة الثانية اولى من طريقة الاولى لان في طريقة الاولى
تطويلا ورجوعا الى اللازم الى اعتبار الطريقة الثانية على ما نقلنا من شرح المواقف انفا اه

الى ابطال

الي ابطال التس آه قوله فالتمسك ما خذا ذ ح بطلانه افتقاره الى ابطاله يعني ان التمسك
باحد ادله باطل التس افتقارا الى ابطاله وان لم يكن ذلك التمسك افتقارا الى بطلان التس
ولا يرد ان يقال الاشارة الى دليل بطلان التس افتقار اليه هو ان توحد بطلان مقدمه
للدليل الدال على وجود الصانع ولم توحد وهو معنى قوله فالتمسك باحد ادله بطلانه افتقار
الى ابطاله هو ان الافتقار احد ادله ابطال التس سبب باعث على التمسك بذلك الدليل
فلذا جعل التمسك عين الافتقار تبعا فكانه عينه ح مع هذا كان ذلك الدليل موصلا
الى اثبات الصانع من غير الافتقار الى ابطال مقدمة من مقدمات دليل اثبات الصانع
ويمكن ايضا ان يقدر الدليل المذكور في شرح تقديرا لا يفتقر الى التمسك باحد ادله ابطال
التس اصلا فيقال ان مبداء الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها ممكن اصلا سواء كان
متسلسله الى غير النهاية او لم يكن لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان من جملة الممكنات فلم يكن مبداء
الممكنات باسرها اذ لو كانت مبداء ممكنات باسرها يلزم ان يكون مبداء نفسه وهف
فتعين ان يكون مبداء الممكنات باسرها هو الواجب وهو المط فظهر ان هذا الدليل تم من غير
افتقار الى ابطال التس كذلك فتامل والله الموفق قوله وليس كذلك آه لا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب اه قوله والا يلزم كون الواجب معلولا آه يعني ان ذلك البعض الذي
كان معلولا للخارج عن السلسلة لو لم يكن طرفا يلزم محالان احدهما كون الواجب معلولا
فان المنتهية اليه هو لم ينقطع عنده بعد والثاني كون ما فرضناه خارجا غير خارج فان فرضناه
عليه السلسلة منتهية اليه لم ينقطع عند ما بعد والثاني كونها فرضناه خارجا غير خارج فانا فرضناه
عليه السلسلة خارجه وقد لزم دخولها هناك كما ترى وللقايل ان يقول لا نم انه يلزم المحالين المذكورين
بل اللازم هو المحال الآخر غيرهما على ما ذكر في شرح المواقف وذلك المحال هو توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد بالشخص فان ذلك البعض الذي هو واحد بالشخص قد فرضنا ان يكون معلولا
للخارج الذي هو الواجب كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبله من اجزاء السلسلة والمفروض

ان ذلك البعض لم يكن للسلسلة بل وسطا لها فيكون لما قبلها كما ان معلولا للواجب

فيلزم التوارد وقطعاً فظهر ان امر الاقتصار بالعكس وقد اشار اليه الشارح آنفا في قوله

فينقطع السلسلة قال الشه ولابعضها اه هنا اعتراض مشهور فهو ان يقال لم لا يجوز ان

يكون ما قبل المعلول الاخر الى غير النهاية علة لمجموع السلسلة الصغرى التي هي ما قبل المعلول

الاخر الى غير النهاية والمعلول هو السلسلة الكبرى الماخوذة مع اعتبار المعلول الاخر فيكون

المعلول ازيد من العلة بواحد فقط والعلة انقص من المعلول بواحد فقط وذلك الواحد هو

المعلول الاخر فان قيل ما هذا علة ما قبل معلول الاخر فما علته قلنا ما قبل معلوم الاخر الذي

هو الجزء الاخر منه فيكون علة ما قبل الاخر انقص منه بواحد وهو من السلسلة الكبرى انقص باثنين

هما المعلول الاخير وما قبله وهكذا علة ما قبل المعلول الاخر وهلم جرا الى غير النهاية فعلى

هذا لو كان الجزء علة السلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون الشيء علة لنفسه ولا لعلله بل كل

سلسلة الصغرى علة بما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعويل الى ابطال

التسلسل انما هو على برهان التطبيق قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان الذي

يبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهذا لا يكون الا مجتمعة وهذا البرهان يتم جانبي العلل والمعلولات

المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الحاصلة مرتبة بحيث

اضافتها الى ازمنة حدوثها وذكره بعض الافاضل من قد تحدث جملة في زمان اخرى اول

واكثر في اخر وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مرتبة فلا تطبيق بمجرد ترتيب اجزاء الزمان

وجوابه ان هذا انما يمنع تطبيق الفرد بالفردية وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المرتبة

ولو بمعاونة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية تناهي الابرار الحادثة التي هي شرط

حدوث النفس هذا الكلام فقوله وهي لا يكون الا مجتمعة وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة

لا يجب ان يكون موجودة في زمان وجود المعلول او لم يكن يجب ذلك بل جاز ان يوجد

المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل وجد قبله جاز افتراقهما فيكون عند

وجود العلة لا معلولا وعند وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود العلة فلا علية

بينهما انتهى قوله المفارقة وهو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يكون مشارا اليه بالاشارة

الحسية ثم ان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التي كانت

للعالم الجسماني لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة عندهم

مع ان الابعاد الغير المتناهية ممتنعة واذا كانت النفوس الناطقة مفارقة فلا اشكال

في عدم تناهيها عندهم اذ لا تحتاج الى مكان ح وقوله ان كل جملة مبتدا وقوله متناهية

خبره قال بعض الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق في نفوس الناطقة وان لم يعتبر هناك

ترتيب زمان او غيره اصلا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة احدهما بدون نفس زيد مثلا

والاخرى مع نفس زيد ثم تطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة الزائدة

شخص من الجملة الناقصة كانت الجملة الناقصة مساوية بالجملة الزائدة في عدد الاشخاص

انتهى فتامل فان هذا التطبيق يقبله العقل السليم فاستفد من السميع العليم فيما يجب الوجود

في الجملة ولو متعاقبة فيجري في هذه الحركات الفلكية هذا كلامه لا يخفى عليك ان برهان

التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط عندهم هي الحالة

الوسطى المستمرة الباقية وهي شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري في الحركة بمعنى التوسط برهان

التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهي امر موهوم لا وجود لها في نفس الامر ولم يدخل تحت

الوجود اصلا فلا يجري فيها ايضا برهان التطبيق واما على اصل المتكلمين فالتطبيق جائز في

الحركات الفلكية فانها الاكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة الماضية فلنا نفرض جملتين

احدهما هي مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير

النهاية ثم تطبق الجملتين فان كان بازاء كل كون واحد من الجملة الاولى كون واحد من

الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة

في عدد الاكوان انتهى واما باقي هذا البرهان فتعلم مما ذكر في شرح وهو قوله وان لم يكن فقد

وحدة الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة وقوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اه
قوله يشكل بالنسبة الى العلم الله تع اه واما الجواب من هذا الاشكال بان علمه الله تع
واحد والكثرة في تعلقاته وهي امورا عتبارية لا وجود لها في نفس الامر والتسلسل في الامور
الاعتبارية غير ممتنع على ما هو المشهور فمدفوع بان تعلقات علمه تع وان لم يكن
داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس الامر فيجري فيها برهان التطبيق فيظهر
فيها امتناع النفس كما يجري برهان التطبيق فيما دخل تحت الوجود فيظهر فيه امتناع
التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال لم لا يجوز ان
يكون لعلمه تع بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فعلى هذا لا يرد الاشكال اصلا قوله
فان الاولى اكثر من الثانية الى قوله الله وهو مبني على ما هو المختار عند المتكلمين من ان معلومات
الله تع اكثر من المقدورات قوله وذلك لان معنى قوله غير متناهية فيما لا يزال انه لن يخرج الوجود
هذا لان اهل السنة قد صرحوا بان القابلة لو لم يكن لازمة لذاته تع بل كانت عارضة
له لاحتاجت الى قابلة اخرى فيلزم التسلسل في القابليات الغير المتناهية ولا شك
ان القابلة ليست من الامور الموجودة بل من الامور الاعتبارية فلم يكن التناهي وعدمه
فرع الوجود فتامل وقوله لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية يعني ان مراتب الاعداد
او المعلومات او المقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت غير متناهية بالفعل لكنها
لم توجد باسرها بالفعل والا لجرى فيها برهان التطبيق كان ما وجد منها بالفعل فلا يكون الا
متناهيا بالفعل وايضا كما في نعيم الجنان قوله يعني ان صانع العالم اه اشارة الى قوله
فتامل فقوله اشارة الى وقع توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية لانه لما
لم يذكر ان المحدث للعالم هو الله تع ظهر ان الواحد القديم الحي القادر السميع البصير
العليم الى غير ذلك من الصفات الكمالية له تع فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات كانت
مشهورة من ضمن هذا الاسم والجواب الشامل هو ان هذه الصفات صفات مادحة لم

بدر
فمدفوع

من المعدومات متمايزة في نفسها
فلذا قالوا ان م

لا يخفى عليك ان توهم الاستدراك
م

بعد ذكر هذا الاسم العلي له
لان هذه الصفات م

لوحي بها

لوحي بها اللوح كما في قولنا بسم الله الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه الصفات المادحة
ههنا اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله وهذا التوهم لا يخفى عليك ان ايراد
مثال هذا التوهم في العلوم الدينية لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في تقرير السوال
المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي له تع ظهر انه احد لا شريك له في وجوب الوجود لان
جميع صفاته تع كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال
في الجواب ان امثال ذلك كان من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولعل وجهه من الكلام المجيد تع
تقرير المومنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم قوله لو امكن الآن ضان نعان
قادران اه قوله بخلافه وهو ان يكون الواجب الآخر موجبا بالذات او يكون ليس
من شانه الايجاب لا ايجابا ولا اختيارا او هذا هو المراد بالتعطيل ههنا قوله وهو محل
تامل وجه التامل وهو ان معنى الواجب اعم من معنى الاله الصانع القادر والدليل الدال على نفي
تعدد الخاص لا يدل على نفي تعدد العام وقوله فلا يكون الموجب واجبا وكذا لا يكون
المتعطل واجبا اذ المتعطل يكون كالجمادات التي لا اثر لها اصلا فيكون انقص من الحيوانات
لها افعال اختيارية وكذا الموجب يكون كالجماد بالنسبة الى موجباته مثل النار في احراق
الحطب وطبخ المرق ونحو ذلك ثم ان كونه تع بالنسبة الى جميع ما سواه من المخلوقات
لا يدل على كماله من جميع الجهات بخلاف كونه قادرا مختارا فان هذا يدل على علمه بجميع المعلومات
على التفصيل وقصده اليها جزئيا جزئيا والايجاب لا يدل على علم الموجب اصلا فضلا عن
علمه تفصيلا وقوله لكن يرد على هذا اه اي الاعتراض على القول بكون الايجاب نقصانا بان
الواجب موجب في صفاته فيلزم ان يكون ناقصا لان الايجاب نقصان كما
اعترف به آنفا وقوله والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل هذا ما ذكره
السيد الشريف حيث قال ودعوى ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان
مشكل جدا ولكن نقول ان الاصحاب انما قالوا بايجاب الله تع في صفاته لانها كمالات له

تقرير

غير احتياجه الى م

ح ولا شك ان ما يكون كالا له تع ينبغى ان يكون متقض ذاته من غيره اصلا والا يلزم
النقصان فى ذاته تع عن ذلك علوا كبيرا ولا شك ان كون ذاته تع مقتضية
لكالاته من غير احتياج الى غيره هو عين الكمال المتباعد عن شايبة النقصان وانما
قالوا بالاختيار فى ايجاده تع للعالم اذ العالم ليس من كمال ذاته حتى يكون وجوده
وعدمه بالنسبة الى ذاته تع على السواء فلا يلزم وجوده كماله تع ولا من عدمه نقصان
اصلا فينبغى ان يكون مختارا فى ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون كالجمادات
الموجبة لا فعاله الايجابية وهذا مح فى شانه تع كما عرفت آنفا وقوله الاول النقض هذا
غير موجه ههنا فان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق الارادتين وهذا كان مبنيا على
تعلق الارادة والايجاب ولا شك ان ارادة البارى تع لا يمكن ان تعارض ايجابه
اصلا بل الايجاب لازم متعين للذات لا يمكن انفكاكه عنها فلا وجه لايراد النقض
بامثال ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض تعلق ارادته بسلب ما اوجبه ذاته من
وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه مح اذ يلزم ح اجتماع
النقيضين ومع ذلك يلزم سلب وجوده عن ذاته تع عن ذلك علوا كبيرا او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة ويقرب من هذا ان يقال لو فرض
تعلق ارادته تع بابقاء الجسم ممتدا فى الجهات الثلث وتعلق ارادته ايضا بافناء تحيز ذلك
الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم خلو الجسم عن التحيز ممتدا فى الجهات
الثلث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس على هذا نظايره وهى كثيرة وقوله انا نفرض التعلقين
معا لا حاجة الى ان نفرض حدوث التعلقين فى اصل الدليل بل يكفى اجتماعهما فى زمان
واحد فانه جاز ان نفرض اجتماع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد اليوم واستمرت الارادة
الى الغد ويريد الآخر سكونه فى الغد فاما ان يحصل المرادان معا الى آخر الدليل ولا شك ان مثل هذا
الفرض المذكور ممكن فى صورة النقض ايضا بان يكون اقتضاء الذات ازليا باقيا الى زمان

نفى

تعلق الارادة باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فلو فرض تعلق
ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته الى آخر الدليل فيرد النقض
الذى اورده على تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على
ما ذكره الآمدى فح جاز ان يكون بعض مقتضى الذات والارادة
معا فى الازل فيبطل قوله لا يمكن فى صورة النقض اذ يمكن ان الا
ان نفرض المتعلقين فى صورة النقض بناء على جواز ازلية التعلقين
وقوله اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف ليس فى هذا الجواب
فائدة يكون ازيد مما ذكره الشارح بقوله لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن
قال فالاولى ان يقال فى جواب المنع الذى عبر عنه باطل ان عدم قدرة
احد الالهين فى صورة التمانع كان بسبب كون الآخر اقوى منه وكونه اضعف
من الآخر وذلك لان كل واحد من الضدين امر ممكن فى نفسه ولا شك
ان كون احدهما اضعف من الآخر هو العجز المنافى فى الالوهية قوله اذ لا تمانع
بين الارادتين اه فقوله اى لا تدافع بين تعلقيهما هذا التغيير اشارة الى ان فى
كلام الشارح تسامحا من وجهين احدهما ذكر الخاص وارادة العام اذ المراد
بالتضاد التدافع اى التنافى وثانيهما تقدير المضاف الذى هو لفظ التعلقين هو المضاف
الى الارادتين وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبنى على تعلق الارادتين
لا على نفس الارادتين وقوله فلا فائدة فى نفيه اى لا فائدة فى نفى التضاد ولا م
وجود الضدين فى محلين لا يمتنع فكان نفى تضاد الارادتين لغوا محضا وقوله
فلا كفاية له فى نفيه لان نفى الخاص ونفى التنافى مطلقا نفى العام ولا شك
ان نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فلا يغنى نفى التضاد عن نفى التنافى
مطلقا مع ان المطلوب ههنا هو نفى التنافى مطلقا قال الشارح فيلزم عجز احدهما عام

بمحلين

لان التضاد

لاستلزم

بيننا دل عجزهما معا و عجز احدهما دون الاخر قوله امارة الحدوث الى قوله
ولا اجرك فقوله اى دليلها يعنى ان المراد بالامارة المذكورة هو معنى
الدليل دون معنى المشهور لها وهو الدليل الذى يفيد الظن لان
برهان التوحيد هو ما يفيد اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان
ما يقينى وكونه دليل الحدوث غير يقينى اذ يجوز ان يكون العاجز ممكنا
قديما لسبب علة موجبة قديمة فلهذا ذكر الشارح الامكان بعد ذلك
ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث والامكان حتى يظهر كون
الدليل يقينيا وقوله ما تخلف عنها اى عن مشيئة القدرة والجائز ولا اجرك
ح الاختيار بمعنى الاكراه قال الشارح او لجواز اى تيفقا قد دفعه بقوله لا يمكن
بينهما تمانع لان جواز تعقبهما لا ينافى امكان التمانع بينهما وقوله او ان
يكون التمانع غير ممكنة قد دفعه بقوله لان كلا منهما ممكن قوله حجة اقناعية اى
مع قطع النظر عن كونها جزء الرسول والاعجاز الرسول المتواتر لا يكون
الا حجة قطعية قوله امكان التمانع لا يستلزم الا عدم التعدد والصانع ما ذكره
السائل ح قوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به ان لم يكن واحد منهما
صانعا فاللازم ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما
فلان يترتب عليه عدم وجود المصنوع فلم يصح قوله فلم يوجد مصنوع
اصلا قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع فقوله لان وجودهما لا يستلزم
وقوع ذلك التقدير قلنا امكان وقوع ذلك التقدير يكفى لنا هاهنا
حاصل كلام شرح المقاصد هو ان يقال لو تعدد الاله لم يمكن وجود
السماء والارض اذ ح يمكن لكل واحد من الالهين ان يقصد ايجاد
السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون للاله الاخر دخل

فى ايجاد السماء والارض واذا كان ذلك القصد ممكن لكل واحد منهما
فليفرض وقوع ذلك القصد من كل منهما معا فاما ان يكون السماء والارض
لمجموع القدرتين او لكل واحد منهما او لاحدهما والكل باطل الى اخر الدليل وعلى
هذا التقدير يتم برهان التوحيد ثم ملا عن المتعين الواردين على الاول و
الثالث وقوله كما فى افعال العباد عند الاستاذ وقال الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرائنى ان فعل العبد لمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد وهذا لا
ينافى ان يكون قدرة الحق كاملة مستقلة فى نفسها وقوله بان يريد احدهما
الوجود ويقدرة الاخر هذا غير معقول فى الصانع الفاعل بل قوله اذ
ليس المراد التمسك اى ليس المراد لو يمكن فيهما آلهة اذا لا آلهة خرج عن
الممكن مطلقا فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما آلهة وقوله عند عدم كون احدهما
صانعا وعدم كون احدهما صانعا مبنى على امكان التمانع على ما عرفت
وقوله كلا هذا على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد
من هذا المحسوس وقوله او بعضا هذا على تقدير ان لا يكون احدهما صانعا
فقط فلم يوجد بعض هذا المحسوس لانعدام علة ذلك البعض وقوله ويمكن
ان يوجه الملازمة وهذا توجيه اخر لبرهان التوحيد بحيث يندفع عنه ما اورده
الشارح من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان
وهذا التقرير هو حاصل ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد كما عرفت آنفا قوله
ومنع انتفاء اللازم الى قوله يفيد فقوله ليتم هذا الدليل المشار اليه بالآية الكريمة
وذلك لتحقق الملازمة وانتفاء الملازمة قطعيا ويقينيا وينقل عنه انه قال ولتوجيه
الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما
ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فيمكن ان لا يوجد المصنوع مع وجودهما

علمه انه وهي ارادة كل واحد منهما لا تمنع ان يوجد بها او لكل منهما واحدها
لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لا تمنع ان
يوجد منهما معلق بقوله فامكن ان لا يوجد مصنوع هذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور
بحيث لا يقال بهذا لو فرض صانعان لامكن منهما تمانع فلم يمكن ان يوجد مصنوع
اصلا اما بطلان اللازم وهو عدم وجود المصنوع فظ بمشاهدة المصنوعات و
اما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق فلا حاجة الى الاعادة فعليه هذا النوع
التقرير التي اوردها الشارح بقوله لانا نقول الخ قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ قوله بعدم ان
تكون كلا الانتفاء بين الخ اي فيلزم ان تكون المفهوم من الاية الكريمة ان انتفاء
تعدد الالهة فيما مضى معلوم للسامع وان انتفاء الفساد فيما مضى معلوم له الضا وان
المقصود هو تعليل الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان
عدم المجي في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض
المتكلم فيه هو تعليل عدم الاكرام بعدم المجي وقوله والمقصود ان تحقق الانتفاء الاول
الخ اي والحال ان المقصود من الاستدلال بمعناها هو بيان تحقق عدم تعدد الالهة
في جميع الازمنة بدليل تحقق عدم الفساد ولكن المفهوم من الاية الكريمة غير هذا المقصود
كما عرفت انفا فلا يصح ان تجعل الاية الكريمة اشارة الى برهان التمانع قوله من غير دلالة
الى قوله الا انه لم يفيد الخ الماضي فلم تعدد الالهة في الزمان الماضي فلا تعدد في
الزمان المستقبل والاجاز ان تحدث في الزمان المستقبل الخ اللازم
بط لان الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس بمستقيم فقوله فذهب المتكلمين يعني
ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد ذلك البعض من الترادف ما هو
المشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل اراد به ما هو الاعم من ذلك
حتى يتناول التساوي في الصدق وان لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصلا وانت

خبير بان مراد الشارح هو ان هذا البعض لما راى ان الواجب والقديم متلازمان
لا ينفك احدهما عن الاخر فهم هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحد ان
في المفهوم كالليث والاسد مثلا فرد عليه القول بالترادف بمعنى
الاتحاد في المفهوم سواء اطلق الترادف على معنى اخر او لا لا يقال ليس في
الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب والقديم بمعنى الاتحاد في
المفهوم لانا نقول لعل الشارح وجد ذلك الاحد وعدم وجدانك لا يدل
على عدم الوجود في نفس الامر قوله يصرح بان واجب الوجود هو الله تعالى وصفاته
يرد على ظاهره ان كان صفة محتاجة الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وتحقيق
هذا الكلام وذلك الذي بين هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته
اي لذات الواجب هو الله تعالى وصفاته وهذا لا ينافي ان تكون الصفات في
نفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب واعلم ان حاصل كلام
الشارح هنا هو ان لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام في التساوي بينهما
في الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات اي
صفات الواجب تع وذهب بعض اخر كالامام حميد الدين الى انهما متساويان حتى قالوا ان
الواجب لذاته هو الله تع وصفاته وان كان ما هو قديم فهو واجب لذاته قوله اذ لا
معنى بالمحدث الخ قوله كلامنا في القديم بالذات الخ يعني انهم ان قالوا اردنا بالقديم
بالذات والصفات ليست مما هو قديم بالذات توجه عليهم ان يقال لم يصح حكمهم بان
الصفات واجب بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا ويمكن ان
توجه مرادهم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان
محتاجا الى مخصص مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجود ما لا تعلق
بالايجاد شي اخر مباين لها وانما يتعلق وجودها بالايجاد موصوفها الذي لا يفارق هي عنه قوله

او مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بالايجاد شي اخر مباين له

الصفوه صه

باقيه ببقاء الى قوله يرد ان البقاء مضاف الي لا هذا الايراد غير وارد فان المحققين
قالوا ان وجود الواجب عينه مع ان الوجود مضاف الى الواجب والحق ان جواز
الاضافة بناء على ان التغاير في المفهوم لا ينافي العينية بحسب الذات بخلاف التكوين ونحوه
على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين موصوفها لا المفهوم
ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا تصور ان يكون بقاؤها عينها لانفكاك
بقائها عنها وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الايراد
المذكور وقع كلاما على السند فلا يتم ههنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة
في باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور
قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في التنادي
بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة اما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتاخرين تصريح بان الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته واما قوله والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو
حادث اه فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم اعم فههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب
هو غير ترتيب اللف قوله لان بداهة العقل جازمة اه قوله يعني ان القصور الواجب
اه فاصله ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب تعالى هو
المحدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم وكل ما كان كذلك فهو الحي القادر العليم
السميع البصير الشائي المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق من قوله والمحدث للعالم
هو الله تعالى الى اخر برهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كان ان الواجب تعالى هو المحدث
للعالم لجميع اجزائه وانه لا شريك له في تصور النظام المحكم واما الكبرى فهو بديهية اذ يكفي في
التصديق بها ملاحظة عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة
التصريح بما علم التزاما وذلك لان من الظاهر البين ان الواجب تعالى المحدث لجميع ما سوا

لان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله منه
يعني منه

على هذا النمط البديع والنظام المحكم لا يكون الا حيا عليما سميعا بصيرا شائيا مريدا قوله
فلا يرد ونحو ذلك اشارة الى الوسط المختار قوله ولا يخفى انه انما يتم الى ان ينفي الوسط
القديم المختار انما يتم الخ ~~ان نفي الوسط القديم المختار انما يتم~~ اذ لم يتعين الاقتصار على ذلك
احتمل ان يكون في الممكنات وسط مختار قديم ويكون الواجب تعالى موجبا لذلك الوسط
فلا يكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان التوحيد كان مبنيا على كونه تعالى صانعا قادرا
وان ايجابه للممكنات يكون بمنزلة ايجاب الجماد لافعالها فيكون نقصا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا قوله والا فيمكن اه يعني ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم ان لم يكن له
مدخل في بداهة الحكم الكائن في الكبرى لزم ان يكون ذلك الاعتبار مستدركا ههنا اذ
يمكن ان يستدل لحدوث العالم على كونه تعالى قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا
على كونه حيا عالما سميعا بصيرا فلا حاجة الى ذكر النمط البديع والنظام المحكم فانما قلنا يمكن ان
يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما
لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون
حادثا على ما هو المشهور قوله لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتفاق الا انه لا يخفى عليك
ان الحوادث قد ترتب على وجود المسموعات والمبصرات كما اذا وحدث صاعقة
شديدة فمات من شدة صوتها انسان وكما اذا اطلعت صورة حسنة فحصلت شهوة في
قلب رجل او ظهر صورة قبيحة فحدثت نفرة في قلب رجل ولا شك ان موت الانسان
وشهوة الرجل ونفرته كانت مرتبة على تلك الامور المسموعة والمبصرة وانها كانت مخلوقة
له تعالى وداخلة في النمط البديع والنظام المحكم فمن قال انه تعالى لا يدرك تلك الامور المسموعة
او المبصرة مع انه تعالى يعلم ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل
السنة والجماعة في قولهم انه تعالى يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال المقصود ههنا هو اثبات
كون السمع والبصر صفة زائدة له تعالى ومغايرة لصفة العلم ولا شك ان احداث العالم على وجه

الايقان لا يدل على ذلك المقصد لانا نقول بل المقصد ههنا هو اثبات هذه الصفات له تع
فيكفي اثبات مفهوم السميع والبصير له تع بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولا
شك ان احداث العالم على وجه الايقان يدل على هذا المقصد كما عرفت واما كون
السميع والبصير صفتان زايدتان مغايرتان لصفة العلم فحق الكلام فيه في الكلام اثبات
الصفات الوجودية قال الشارح على ان اضدادها نقايض الخ يعني انه تع لو لم
يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل
وغير ذلك وكلها نقص يجب ان ينزه الله عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف
واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لا صحة لهما احدهما ان الموت والعجز
والجهل وغير ذلك اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هي عدم وملكة لها فلا يلزم
من خلوه عن هذه الاوصاف اتصافه تع بتلك الاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية
والثانية ان المحل لا يخلو عن الشي وضده وهو ممنوع ايضا فان الهوا مثلا خال عن الالوان
المتضادة كلها **قوله** وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فهي كالسميع والبصير
قوله كالتوحيد اي كما ان التوحيد لا يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح
التمسك بالشرع على التوحيد وقوله وكلامه والحق ان يتوقف الشرع على كلامه تع وقوله
ونحو ذلك وهو كالحيوة والقدرة والعلم والارادة فهذه صفات يتوقف عليها
الشرع واما قدرته تع وشمول علمه وكونهما صفتين زايدتين فيجوز ان يتوقف على الشرع شمول
قوله وهذا مبني على ان بقاء الشي معنى زايد على وجوده وعلى ان هذا الزايد موجود
في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا هذا كلامه ولا يخفى عليك ان بقاء الشي معنى زايد
في العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود او بمعنى امر فالحق ان
مراد الشارح ههنا هو منع كون البقاء معنى زايدا في الخارج وانه موجود في نفسه لا منع
كونه زايدا في العقل اولا معنى لمنع كونه زايدا في العقل فما ذكر المولى المحشي قوله وعلى

ان الزايد

ان الزايد موجود في نفسه الخ ليس كما ينبغي فانه يشعر ان الشارح لم يقصد منع
كون هذا الزايد موجودا في نفسه ولكن الشارح قد قصد كما عرفت قال الشارح ومعنى
قولنا وجد ولم يبق الخ هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زايد على
الوجود اذ لو كان نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه فانه تناقض وحاصل جوابه
ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الثاني لا نفيه من حيث هو هو فلا يلزم التناقض
مع ذلك لا يلزم زيادة في الخارج فتامل **قوله** كما في اوصاف الباري تع قوله
عدم بقاء الاعراض فقوله غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تع **قوله**
وقد وقع بان التفسير لقيام العرض الى فيه بحث فانه كلام على السند وغير مقبول
ههنا اذ للمانع ان يقول معنى قيام العرض ايضا هو اختصاص الناعت بالمنعوت
فلم لا يجوز قيام العرض بالعرض بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ومع قيام احدهما
بالاخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين في التحيز للجسم ولكن ههنا بصدد المنع
لا بد لنفي ذلك من دليل فح جاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء **قوله**
واسعاء الاجسام في كل آن فقوله هذا رد اجمالي اي هذا نقض اجمالي حاصله ان
دليلكم ملزوم للمحال لانه ملزوم لابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة فيكون
دليلكم باطلا قطعا هذا وذلك ان تحقيق ابطال للمقدمة القايلة بان الاعراض يمتنع
بقاؤها وحاصله ان القول بامتناع بقاء الاعراض باطل كما ان القول بامتناع
بقاء الاجسام باطل والدليل على ذلك هو مشاهدة البقاء قال الشارح وبهذا تبين
اي بما ذكر من ان الحركة الواحدة يكون سريعة بالقياس الى حركة ويكون بطيئة
بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين جنس
من الحركة المختلفين بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالاضافة والعوارض قوله
وذلك امارة الحدوث اي امارة الامكان **قوله** وارادته الماهية الممكنة الى قوله

عندهم قوله فيلزم ان يكون ممكنا اعلم ان كونه ممكنا لم يصرح فى كلامهم لكنه لازم
تعريفهم وهو قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وذلك
لا يتصور الا فيما يكون وجوده غيره فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصف
بوجودها الخاص فيفهم من عبارتهم هذه ان وجودها وصف زائد عليها فيكون ممكنة
اذ لو كانت واجبة لكان وجودها عينها لا زائدا عليها قال الشارح واما اذا اريد
بها القايم بذاته قال بعض الاكرامية انه تعالى جسم اى موجود وقال بعضهم انه تعالى جسم
اى قايم بذاته ولا نزاع معهم الا فى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا عندنا موقوف
على اذن الشرع وعندهم لا يتوقف عليه وقوله وذهاب المجسمة بالجر عطفا على
نبا [illegible] قوله وفيه نظر للقطع اى قوله من لعل الشفاء قوله لا ثم ان الاذن بالبعض
اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم على الله تعالى لورود اذن الشرع على ذلك ولا يصح
اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود الاذن
الشرعى على الاطلاق وكونه موهما للنقص لان المعرفة قد تجيء بمعنى الادراك المسبوق
بالجهل وهذا نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وقوله وقد تكون الضمير راجع الى مرادفه
ولازمه وقوله مع عدم جواز اطلاق اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق
القردة والخنازير يراد الم يقصد الاستهزاء والاستقباح لا الى الاطلاق واما الاطلاق
ا[و]ا الاستقباح ~~فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح~~ فهو جائز بل هو واقع
فيما بين اهل الشرع وقوله باعتبار الخلاف اى قوله بخلاف البعض قوله بعسر فيه البحرى هذا
سهو والصواب ان يقال بعسر فى الانحلال كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف
البحرى والتبعض وذلك لان الانحلال الشيء هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى
اجزائه الاصلية وان البحرى والتبعض عبارتان عن الانقسام مطلق قوله لان
معنى قولنا الى قوله فلا يلزم التركيب قوله مثل السوال عن الحقيقة وهو ان يقال الانسان اى

العارف

داما اذا قصد الاستهزاء والاستقباح فذلك كفر راجع الى الاستهزاء والاستقباح صح

هو اى حصة من الحقائق وقوله اول الوصف وهو ان يقال ما هذا اى هذا اى
وصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس اللغوى لا نزاع فى ان معنى الجنس
اللغوى اعم باعتبار الصدق من معنى الجنس المنطقى لصدقه على النوع الطبيعى
كالانسان مثلا بخلاف الجنس المنطقى لكنا ندعى ان الجنس اللغوى لا يتحقق بدون
الجنس المنطقى والنوع الطبيعى اذ لو تحقق بدونهما فى حقيقة كانت تلك
الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقائق بالكلية فلا يكون بينهما وبين غيرها مجانسة لغوية
فظهر انه لو اتصف بالمجانسة باى معنى كان يلزم التركيب عقليا كان او
خارجيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا او ما مشاركة الحقيقة فى الوجود المطلق والمعلوم
المطلقة ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة لا فى العرف ولا فى اللغة ولا فى الاصطلاح
فظهر انه لا اشكال فى كلام الشارح اصلا قوله والبعد عبارة الى قوله مالمقاييس
قوله نوعان احدهما البعد الموجود القائم بالجسم وهو المسمى بالفراغ المفطور
وهذا البعد هو مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين و
يسمونه الفراغ الموهوم وقوله واما عند اصحاب السطح اه وهم الذين كانوا
يقولون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم
المحوى كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر الماء والهواء مثلا وهؤلاء
وكانوا ينكرون وجود الجسم التعليمى وينكرون وجود الفراغ المفطور وقوله
بالمقايسة على الفراغ المفطور قوله فيلزم قدم الجزء الى قوله المتكلمين يعنى ان
الجزء عندهم هو الفراغ الموهوم وهو لا شيء محض عندهم فكيف قدم والحال
ان القديم هو الموجود الذى لا اول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد بعدم
الجزء ازلية وهو الفرح ~~...~~ اذ يلزم ان يكون للجزء مع محصوص
ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان لم يكن البارى

بالجسم التعليمى والثانى البعد الموجود لا عن المادة القائم بنفسه وهو المسمى

تعالى محتاجا الى ذلك الامر الوجودي في الازل وكلها ذلك ممتنع عليه تعالى او
اراد بقدم الجزء قدم التجرد وقدم المجرد عند المتكلمين اذ يلزم ح تعالى الاكوان
العوالم المتشابهة في الازمنة الغير المتناهية وبطلانه بيان التطبيق وكون محل الحوادث
الى قوله عند المتكلمين والاكوان عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون ولو كان الشيء من هذه الانواع الا وله حادث في ذاته تع
لزم ان يكون محلا للحوادث وهو مح له تعالى قوله اما ان يساوي الى قوله يلزم لزوم
التساوي فوله فلا يتصور زيادة الشيء على جزء قيل هذا مبني على العرف حيث يقال
زيد في المسجد او الكرسي انقص منه هذا فجعل المسجد والكرسي جزء الزمع ان المسجد ازيد
من نورند والكرسي انقص منه هذا وكذلك ان تقول ان عدم تصور زيادة الشيء
على جزءه لا يضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء على جزء ونقصانه عن غير جزءه كلاهما
باطلان باجماع العقلاء ومقصد المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلثة وهو
حاصل مع الزيادة وقوله والا لجاز ان يساوي الغير المتناهي بهذا راجع الى
المنع الذي لا يضر المعلل اصلا بل ينفعه اذ له ان يقول انه لو يساوي الجزء الغير
المتناهي لجاز ان يتجزى بالجزئيات غير متناهية وهذا اشار استحالة من ان يرد على
الجزء تقليل التجزي في الجملة كما ذكره ولا شك ان الاشارة الى ابطال التجزي في
الجملة يكون كافيا عن الاشارة الى بطلان الجزئيات الغير المتناهية فلا حاجة
الى ذكر احتمال ان يساوي الجزء المتناهي قوله باعتبار عروض الاضافة الى قوله الى
ما فوقها واما تفسير الجهة التي هي حد وطرف فهو ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية و
مقصد المتحرك بالقرب منه عنده ثم ان الجهات على ما انتهى بين الناس ستة
اخذه العامة من الجهات الانسان والمراد بها التي هي القدام والخلف واليمين
والشمال والفوق والتحت والله تعالى منزه عن ان يكون في جهة من الجهات

قال

قال المصنف ولا يجري عليه زمان اي ليس وجوده زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في المكان
كذا في شرح المواقف قال الشارح عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد اخر غير
معلوم قوله والله تعالى منزه عن ذلك يعني ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه
يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق
بالآن فلا تدريج فيه اصلا لا تعلق له بالزمان فظهر ان وجوده تعالى مقارن للزمان
وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا كذا في
شرح المواقف قوله الا لفاظ المرادفة كالمنبعض والمتجزي قوله اما ان يتصف
الى قوله الا لا الواجب قوله وجه ضعفه الخ هذا اختيار الشق الاول ومنع لزوم
تعدد الواجب وبعض الافاضل اختار الشق الثاني فقال لا نم ان الاجزاء ان
لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص وانما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع بصفات
الكمال لكن لم لا يجوز ان يتصف المجموع بالصفات الكمال وان لم يتصف كل واحد
من اجزائه بصفات الكمال لا بد لنفي ذلك من دليل فقوله يرد عليه الخ مقصوده
دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على
تقدير اتصاف اجزائه بصفات الكمال وقوله وح لا يوجد الا في الواجب
اي فلزم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه بالعلم التام والقدرة
التامة ولجواز ذلك قال الشارح فيفتقر الى مخصص الخ هذا ممنوع لا يجوز ان يكون المخصص
نفس ذاته تعالى ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة الضرورة وعدم دلالة
المحدثات عليها ممنوع ولو سلم عدم دلالة المحدثات عليها لا يدل
على عدم ثبوتها في نفس الامر قوله واحتج المخالف الى قوله فوق ايديهم قوله
تعالى يخافون ربهم من فوقهم مثال للنص الظاهر في الجهة قوله الرحمن على العرش

الماضية ص
ومقصوده ص
الجزء ص
المشهور
والمعلول ص
حال ص
يفتقر

والقسمة ... على ... للنص الظاهر في الجهة ... للنص الظاهر ...

اسوى وفي الجسم صفا صفا قوله تعالى وجاء ذو الملك وفي الصورة قوله رايت ربي
على صورة شاب امرد وفي الجوارح قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الآمدي يجب ان يفوض
علم النصوص الى الله تعالى الخ وذكر في المواقف انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات
الدالة على نفي المكان والجهة كيف وهما يعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن
فتأول الظواهر اما اجمالا ونفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو رأي من يقف
على الله توقيع وما يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما هو رأي طائفة
قوله اذ نأول بتاويلات الى قوله القدرة واما معنى الاستواء فهو الاستيلاء
ومعنى جاء جاء امره ومعنى الوجه الذات ومعنى قوله على صورة شاب امرد اي
على صفة يحملها فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فان قيل علم الخلق بان الله تع
عالم قادر يماثل علم الحق تع في كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فتثبت المماثلة بين
العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا تستند منه علم الحق تع فلا يماثل بينهما
ولا غيره بهذا القدر من المشابهة قوله وقد صرح بان المماثلة الى قوله فقوله ان
ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف اما كونه كافيا فيما عدا كون العلم صفة
فظاهر فقط واما في كونه صفة فلان الصفة باقية لا تتجدد ولا يتجدد الامثال بخلاف
العرض فانه متجدد ويتجدد الامثال وحادث فلا يماثل بين الصفة والعرض
قال الناظم كالكيل اي كل الجنس الكيل فان جنس الكيل هو ما به التماثل
بين المكيلين من جميع وجوه الكيل فلو كان احد المكيلين مساويا بالصاع
مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الاخر مساويا لذلك الصاع ولو كان احد
المكيلين انقص من صاع مخصوص او كان ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي
ان يكون الاخر كذلك بالنسبة الى ذلك الصاع حتى يكون المكيلان متماثلين
في الكيل وان كان احد متماثلين لغا للاخر في شيء من الوجوه المذكورة لم يكن

متماثلين في الكيل قوله نقص وافتقار الى قوله الى القدرة ولا يخفى عليك ان
المعتبر في الشمول العلم الباري تع وهو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة
الى ما يمتنع معلوميته كما ان المعتبر في الشمول قدرته بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته
فحاصل الدليل هو ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته او العجز عن بعض ما يمكن معلوميته
او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى مخصص اما كونه نقصا فظ واما كونه
افتقارا الى المخصص فلانه لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون في وجوده وسائر صفاته
محتاجا الى مخصص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات الى قوله
وبعد قوله بل معنى يعلمها من حيث كليا تها قال جمهور الفلاسفة انه تع لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والا لزم التغير في ذاته تع من صفة الى اخرى وكذا لا يعلم الجزئيات
المتشكلة لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والله تع منزه عن الجسم واما
الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تع يعلمه كذاته وذوات
العقول والجواب منع لزوم التغير لان التغير انما هو في المتعلقات والاضافة
ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول
الصورة اما اذا كان اضافة محضة كما قاله المعتزلة او صفة حقيقية ذات اضافة
كما قاله الاشاعرة فلا حاجة الى آلة جسمانية وقوله كعلم المنجم وذلك مثل علم
المنجم بان زيدا يدخل البلد غدا او جلس اي مجيء الغد في بيت مظلم استمر
في ذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخوله من الغد ولكن لا يتغير ذلك
العلم المستمر سواء كان زيد يدخل البلد او لم يدخل قوله ولا يقدر على اكثر من
واحد الى قوله لا ارادة فقوله بمعنى صحة الفعل والترك اي يصح منه تعالى
ايجاد العالم وتركه فليس لشيء منهما الا زما لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون
كلهم وكذلك متفق عليها الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي

هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما لعدم
الشرطية الاولى واجب الصدق ولعدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتين في حق الله تعالى كذا في شرح المواقف قال الشارح الدهرية انه
لا علم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين ونسبة الشيء
الى نفسه محال والجواب ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة العلمية قوله
لا يقدر على خلق الجهل والقبيح لانه مع العلم بقبح ذلك يكون سفها وبدون
العلم به يكون جهلا وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة
الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه شاء قوله
ولا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة
على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل محال على الله تعالى
والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات قوله لا يقدر على عين مقدور العبد
دليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بان يوجده واراد
العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوع احدهما فلا قدرة لاحد
على مراده والمقدور خلافه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وهو
باطل اذ لا موثر الا الله على ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد لا يمانع
مقدوره تعالى قوله يدل على معنى زائد الظاهر ان مراد الشارح ههنا هو زيادة
مفهوم الحي والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب فلذا قال وليس الكل
الفاظا مترادفة لكنه لا يدل على ما هو المدعى من ان حقيقة الحيوة والقدرة ونحو ذلك
زائدة على حقيقة الواجب تعالى نعم لو تصورت تلك المفهومات بحقائقها و
تصورت الذات ذات الواجب بحقائقها وامكن حمل تلك الحقائق على ذات

بحقيقتها

تعلق مقدور ص

وقوعهما فيجتمع النقيضان او ص

قدرة العبد ص

الى قوله ولا يدل عليهما ص

دون العكس حصل المط وهو زيادة حقائق تلك المفهومات على ذات الواجب ٢ ص

الواجب تعالى لكن حصول تلك التصور الواصل الى كنه ذات الواجب تعالى
او الى كنه تلك الحقائق باطل قطعا قوله وان صدق المشتق على الشيء يقتضي الخ قوله
ان اراد اقتضاءات الخ اراد بالاقتضاء نفي قوله يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق اقتضاء
ثبوت الماخذ في الخارج فذلك القول منقوض بمثل الواجب والموجود والاول والاخر
فان ماخذ استحقاق كل واحد منها ليس بموجود في الخارج قوله فلا يتم بذلك
غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى في الخارج وصدق المشتقات عليه تعالى لا يقتضي ذلك
الغرض وانما يقتضي اتصافه تعالى بالماخذ في نفس الامر وان لم يكن الماخذ في الخارج موجودا
قوله وقد فرعوا عليه الخ اشارة الى بيان ان غرضهم هو اثبات وجود الصفات
في الخارج والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي لكنا
مكلفون بمعرفة انه تعالى عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة انه علم الله تعالى او نحوه
صفة حقيقية له تعالى موجود في الخارج لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله عالم لا علم له الى قوله
وعالمية زائدة قوله لانها ليست صفة حقيقية ايضا اي لان العالمية ليست صفة حقيقية على زعمهم
مع انهم اثبتوا العالمية له تعالى فوجب عليهم ان يثبتوا له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم
كونهما صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم العالمية ظهر ان مرادهم هو نفي صفة العلم
بالكلية وهذا وانت خبير بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال ثابتة في الخارج عندهم
وليس بمعدومة فيكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج واما العلم فهو من قبيل
الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت الاول
في الخارج ومعنى علمه تعالى عندهم هو اتصافه بالصفة العالمية والموجب العالمية هو نفس ذاته
تعالى واما من انكر الحال منهم فهو كان ينكر ثبوت صفة العلم كذلك فلا اشكال عليه اصلا قال
الشارح قد نطقت النصوص بثبوت علمه تعالى الخ مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه
ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى والمدعى بيان زيادة حقيقة

كما ان العلم ليست صفة حقيقية ص

والحال ص

والموجب للعالمية ص

العالمية في الخارج كما كان ينكر صفة بثبوت صفة ص

العلم على ذاته تع في الخارج **قوله** ودل صدور الافعال الى قوله في غير الاضافة فقوله
هو اضافة التميز اي الاضافة التي هي التميز وقوله لا يثبت من غير الاضافة اي لا ثبوت فاي محل
ان المسلم هو اتصافه تع بمفهوم العالمية والقادرية ونحو ذلك من المفهومات الاضافية
الا اعتبارية دون الصفات الحقيقية التي هي مأخذ اشتقاق تلك المفهومات الاضافية **قوله**
يلزم كون العلم قدرة فهم ان يقولوا الخ والمفهومان هو الخ وليس بلازم والحاد
الذاتي هو اللازم وليس بمح انتهى كلامه يعني ان الخ هو الخ مفهوم العلم والقدرة وهذا
ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم و
القدرة وليس بمح وكذا الحال في ساير الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشاء
هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته **قوله** وكون الواجب
الى قوله لانه عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين صفة مع ان كل
واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بديهة العقل قلت ليس معنى ما ذكر
ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته انت بل معناه ان ذاته تع يترتب
على ذات وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفات بالذات متحدة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات
وحدها هذا ما خوذ من شرح المواقف قال الشارح لا كما يزعم الكرامية حيث قالوا كل حادث
محتاج الله البارئ تعالى في ايجاده للخلق فهو قايم بذاته تع ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل
هو الارادة وقيل هو قوله كن قالوا اما ما ملق باقي المخلوقات فكذلك يكون مستندا
الى الارادة او الى قوله كن واما الارادة او القول فهو مستند الى القدرة القديمة وقوله لا استحالة
متعلق بقوله لا كما يزعم وقوله وهو قايم بغيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي ع م وقوله
في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان وقوله وفي كلام المتأخرين
كالامام حميد الدين الضريري **قوله** اشار الى الجواب بقوله الى قوله فلا دخل له في الجواب

التي هي قيود الاثبات في غير الاضافة اي لا ثبوت

اي هو اي ليس بمحال بل عين ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهو

مع ما يترتب عليه

فقوله

فقوله هذا انتقر على الاول اي اقتصر على الجواب على نفي المغايرة بين الذات
والصفات حيث قال ولا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة بين الصفات
وبعضها مع بعض اذ لو تعرض على ذلك لقال ولا هي متغايرة بعد قوله
لا هو ولا غيره وقوله اشار الى ان التعدد فرع التغاير اي اشار اليه بقوله فلا يلزم
تكثر القدماء اي تعدد القدماء يعني ان تعدد القدماء فرع التغاير ولا تغاير هنا
كما اصلا فلا يلزم تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا
بالنسبة الى الصفات بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله ولان الغرض الاصلي
عطف على قوله لان الجواب التام اي انه لم يقل اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي ههنا
الجواب بل الغرض الاصلي هو بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو اذ لو كان
الغرض الاصلي الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا دخل له في الجواب اصلا **قوله** فلا يلزم
قدم الغير الى قوله فيما بين القوم فقوله وذلك ان تحمل كلام المصنف الخ يعني الشارح قد حمل كلام
المص على منع ملازمة قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء ولذا اعترض الشارح عليه
فيما بعد بقوله ولقايل ان يقول لا نمنع توقف التعدد والتكثر على تغاير المغايرة الخ ولكن
جاز لك ان يحمل كلام المص على منع استحالة اللازم لا على منع الملازمة فح لا يرد عليه ذلك
الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقايل ان يمنع الخ وقوله لشهرته فيما بين القوم
ولا يخفى ان المتبادر عند اطلاق تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او تكثرها
فكأنه قال فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء المتغايرة اي لا يلزم المحال الذي اورده الشارح
بقوله ولقايل ان يمنع الخ ولذا قال الشارح بقوله فيما بعد فالاولى ولم يقل والصواب
فتأمل **قوله** ولكن لزمهم ذلك الى قوله انما يشير الى الاول فقوله من اجل البديهيات
هذا لان من اجل البديهيات انما هو لزوم الذاتية لا انتقال من مكان الى مكان لا الاستقلال
من موصوف الى موصوف مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع ان يقول لم لا يجوز ان يقوم

هو تعدد القدماء المتغايرة ايضا علته الاعتراض الذي م

صفة نعتها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف اخر مخصوص قال السيد الشريف
جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محل هو آن مقارنته
بمحل اخر هذا كلامه اي فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون العرض فرادا فانا بنفسه قائل
وقوله على انهم متعلق متعلق بقوله شاهد اي دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الآلهة
وذلك لان الآله معناه هو المعبود بالحق فهم كانوا يقولون بتعدد المعبودات فهذا بالحق صح
قول بالذات الثالث المستحق للعبادة فقد كفروا وقوله ترتب الحكم على المستوى
المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قوله تع قالوا ان الله ثالث ثلثة والمراد
بالاشتقاق هو قولهم بان الله تع ثالث ثلثة وقوله ان الحصر العلم العلة في الالتزام
اه اي ان الحصر علة كفرهم في الالتزام الكفر يعين ذلك الالتزام منهم يعني تعين ان كفرهم
كان لسبب التزامهم الكفر انتفا قوله الوجود والحيوة والعلم الى قوله والا فواحده
فقوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلثة المشهورة انهم كانوا يقولون بالآلهة الثلثة لكن
قولهم بالقدماء الثلثة ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف انه لا مخالفة في هذه المسئلة اي
في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود
ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة واما الثنوية
والمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وذكر في موضع اخر
من المواقف في ضبط مذهب النصارى انهم اما ان يقولوا اباتحاد ذات الله تع بالمسيح
او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدن عيسى عم او بنفسه فهذه ستة واما ان يقولوا
اعطاه الله تع القدرة على الخلق والايجاد واما ان يقولوا خصه الله تع بالمعجزات وسماه
ابنا تشريفا له واكراما فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخر فالستة الاولى باطلة لامتناع
الاتحاد الا اثنين او امتناع حلوله تع في غيره والسابع ايضا باطل لما سبق من ان لا موثر في الوجود

لا بسبب لزوم الكفر المعلوم ومورد اي الاثرون اي الى انه لزوم الكفر المعلوم كفر صح

ذاته فيه او حلول صح

الا الله هذا ومن ههنا يعلم انهم لا يقولوا بالقدماء المتغايرة لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا
سوى الله تع الها مستحقا للعبادة له وان لم يقولوا بقدمه قوله للقطع بان مراتب
الاعداد قوله نصف مجموع حاشيته اي نصف مجموع جانبيه فان كل واحد له جانبان
احدهما جانب ما فوقه والاخر جانب ما تحته قالوا احد ليس بعدد اذ ليس له جانب ما تحته والاثنين
عدد اذ هو نصف مجموع حاشيته فان احدى حاشيته هي الواحد والحاشية الاخرى هي
الثلثة ثم ان مجموع الواحد والثلثة هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة فيكون الاثنان
نصف مجموع حاشيته وكذا الثلثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيته وهما الاثنان والاربعة
ومجموعهما هو الستة والثلثة هو نصف الستة وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف الثلثة
والخمسة وقس على هذا ساير العدد فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجموع حاشيته
كما عرفت وقوله وكلام الشارح مبني على هذا المذهب لا يخفى عليك ان قوله من الواحد
غير واقع موقعه لان قوله متعدد ومتكثر جزء المراتب الاعداد فلا يصح ان يعد الواحد
من مراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد او لم يكن فالحق ان ذكر
الواحد هنا استطرادي بناء على انه جزء اصلي لجميع مراتب الاعداد قوله مع ان
البعض جزء قال ارسطو ان العشرة ليست ثلثة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركب العشرة منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة من هذه الاعداد فانك
اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحدات العشرة من غير شعور بخصوصيات الاعداد داخلا في
حقيقتها كذا في المواقف ولا يخفى عليك ان الاثنين من الثلثة مثلا لا يغاير الثلثة كما ان
الواحد من الثلثة لا يغاير الثلثة وكذا الثلثة في الاربعة لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من
الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة ان كل عدد اذا اعتبر داخلا في عدد آخر منه فانه لا يغاير
الاخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه باطل قطعا اذ لو انفك احدهما عن الاخر يلزم انفكاك
الواحد الذي هو جزء المنفك عن الاخر ايضا وانه محال لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك الاخر

التعليل اي دليل على انهم ... ولا ...

المندرجة تحتها فقد تقررت صحة الغرض بلا شبهة فلا تكون ستا من تلك الاعداد صح

ايضا فيلزم انفكاكه جزء ذلك الآخر عن نفسه وهو اذا عرفت ما ذكرناه ظهر لك ان ما ذكره
المحشي قوله يرد عليه الخ لا يضر الشارح اصلا فان مقصوده نفي المغايرة بين العددين المذكورين
وهو حاصل واما اطلاق الشارح الجزء على العدد الداخل في الآخر فذلك مبني على العرف
العام او على التجوز فلا اشكال في كلامه اصلا قال الشارح الحال لا يتصور النزاع من اهل السنة
الخ اي لا يصح لهم منع الملازمة في قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات
القديمة متعددة عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قوله فالاولى ان يقال
الى قوله مذهب المتكلمين فقوله فالاولى ان يقال الخ اشارة الى منع بطلان اللازم اي
لا نم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة لكن ذلك ليس
بلازم مما ذكرناه وقد عرفت فيما سبق وجه قوله فالاولى دون ان يقول فالصواب فارجع
اليه وقوله بان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها فلا يكون قديمة
وان كانت ازلية وقوله فالكفر تعدد القدماء بالذات اشارة الى منع بطلان
اللازم اي لا نم استحالة تعدد القدماء مطلقا بل المستحيل هو تعدد القدماء بذواتها دون تعدد
القدماء بموصوفها وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان القول بالقديم بالذات انما هو
من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقا الى القديم بالذات والى القديم بالزمان
والثاني اعم من الاول لصدق الثاني على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على
الواجب تع قوله واما في نفسها ففي ممكنة الى قوله بالعدم وقد عرفت فيما سبق ايضا
ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تع فهو حادث وان صفاته تع ليست مما سواه وغيره
عندهم وانما قالوا ان كل ممكن سواه تع فهو حادث لانه تع فاعل مختار واثر المختار لا يكون
الا حادثا لانه مسبوق بالقصد والاختيار على ما مر قوله والكرامية الى نفي قدمها الى قوله بخبط
فقوله فالتفريع الخ ذلك لان حاصل التفريع هو ان يقال مثلا ولصعوبة اثبات الصفات
الموجودة له تع ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التفريع المذكور

كما عرفت صح

هذا اشارة الى منع الملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء فان القدم هو الازلي صح

ولصعوبته

انما يصح

انما يصح لو ذهب الكرامية الى نفي قدم جميع الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم
القدرة والمشيئة فلا يصح التفريع المذكور هذا ويمكن ان يقال في بيان مراد الشارح لما كان
في اثبات الصفات الموجودة له تع اشكالات كثيرة ذهب الكرامية الى نفي قدم
اكثر صفاته تع لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء فان نفي قدم تلك الصفات اليق بالتوحيد
واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة له وهو لزوم التسلسل في القدرة الغير المتناهية على
تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام ونحوه ويمكن ان يقال ايضا لعلهم كانوا يقولون
بان القدرة القديمة هي عين الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التفريع
المذكور ظاهرا بلا شبهة قوله قد فسروا الغيرية الى قوله ان لا يعارضه ثوبه وذكره في شرح
المواقف قالوا اهل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت
ليس لي على زيد غير عشرة لحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان الغير
ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت
ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه غيره
وهو باطل قطعا قوله اي يمكن الانفكاك بينهما الخ قوله فتامل فقوله فلا نقض بالجسمين القديمين
اذ ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود
فلا يخرجان عن تعريف الغيرين وقوله لكن يرد الالهان المفروضان [illegible]
حسبوا ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين
المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما ثم ان الافراد الممكنة لا بد ان
يكون مندرجة تحت كليها سواء كانت تلك الافراد موجودة او معدومة بخلاف
الافراد الممتنعة على ما هو المشهور قوله والعدم الازلي الخ الى قوله كما عرفت فقوله لما كان
الخ لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز متصور على وجهين احدهما ان يكون الشيئان

سحرى لا ينفك احدهما عن الاخر في الخرّ كالجسم بالنسبة الى صفاته اللازمة والثاني ان
يكون مجردين لا يتميزان اصلا كذاته تع بالنسبة الى صفاته ولا شك ان ذكر مجرد عدم
الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف ههنا لا يهام كونه تع متحرا تع عن ذلك علوا كبيرا فقوله
عدمه الخ قوله لما سند ذكره فقوله هذا تعبير عن الاستلزام ولعل ما ذكره ههنا كنايه عما هو
المشهور من ان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات
الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود
العشرة مثلا هو عين وجودات الاحاد العشرة وليس للعشرة وجود وراء وجودات
احاد العشرة وهو ظ وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة قد يكون لعدم هذا الواحد
فقط وقد يكون لعدم ذلك الواحد فقط ويكون لعدم الفاعل والشرط بخلاف الصفات
المحدثة الى قوله بالصفات المحدثة قوله وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق وذلك
الاستدلال هو قولهم يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه الخ ووجه صحته هو
ورود النقض عليه بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال ما في الدار غير زيد مع انه ذو علم
محدث ونحوه والظ انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها فلذا قال السيد
الشريف ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير
الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة قوله انتقض بالعالم مع الصانع الى قوله وكذا
الاعراض اللازمة فقوله قد عرفت الخ فيه بحث لان قوله او في الحيز مذكور في تعريف
قدمائهم اصحابنا فلذا لم يذكره الشارح في تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع ثم ان
تقدير قوله في الحيز خلاف الظ فلا يجوز تقديره في التعريف بلا قرينة ظاهرة قوله نعم
يرد الاشكال على من قال او في الحيز النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع تع لا يتصور ان
يكون متقدما ومتحيزا بدون ان يكون العالم كذلك ولاستحالة عدم الصانع تع وتحيزه
فلا يتصور انفكاكه في العدم او الحيز قوله ولا متقوم به اي بالصانع تع قوله ويجوز ان

بل لا يجب ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز ههنا

قوله صح

يتقوم صح

لا يتقوم

لا يتقوم العرض بالمحل الخ اشارة الى الجواب عن قول الشارح والعرض مع المحل
ان يصح ههنا الانفكاك من الجانبين فلا انتقاض بالعرض مع المحل بان ينعدم العرض
مع بقاء المحل قوله فانه على تقدير وجوده في محله هذا انما ادعاهم ان يقولوا ان الشخص
على تقدير وجوده ليس غير المتشخص ولا عينه وكذا الاعراض اللازمة ليست غير محلها وعينه
واما قول الشارح مع القطع بالمغايرة فمم ايضا لما عرفت ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا
ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة على ما نقلناه من السيد الشريف قوله وكذا
بين الذات والصفات قوله مجرد امكان الذات فقوله يرد عليه قال بعض الافاضل
مبنى كلام الشارح على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم
الدليل كما عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة او اللازم قوله ومرادهم
جواز انفكاك احدهما الخ يعني ان جواز وجود ذاته تع بدون صفاته وان كان ممكن
نظرا الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك ان
ذاته تع مانع عن الانفكاك لكونه موجبا لها هذا والظاهر ان نظر الشارح متوجه الى ظاهر
عباراتهم حيث قالوا بعدم تصور وجود احدهما مع عدم الاخر فيصح ان يقال
تجوز وجود الذات بدون الصفات في التصور والتعقل فلذلك ذهب المعتزلة
والحكماء الى نفي الصفات الزائدة فظهر ان مجرد الامكان الذاتي يكفي ههنا قال الشارح
لا يقال المراد الخ هذا جواب عن نظر المذكور باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من
الجانبين قوله مع ان لا يسمع الى قوله ط فقوله ط هذا انما اذ يمكن تصور وجود هذا
العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل اخر ولو بالعرض مع على ان كون
المفروض بكلام العلم لا يجوز ان ينفك هذا العرض عن هذا المحل في ان يقوم في ذلك الان
بمحل اخر معه مع يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي مع عدم المحل الاول الجزئي فاندفع
النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن تعلق تصور الانفكاك من الجانبين فلا يلزم ان

اما انفكاك المحل عن العرض فظاهر واما العرض عن المحل فانه يجوز الانتقال العرض بالمحل صح

وان كان العرض صح

لايكو مان عرس على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل لساعرين على
ما مر قوله وكالعلة والمعلول الى قوله غير مفيد قوله ا ذالتصور مع اضافة المعلولية
اه يعني ان معنى الصانع هو العلة ومعنى المصنوع هو المعلولية والعلة والمعلولية من قبيل
الاضافات فالشارح قد اعتبر وصف الاضافة في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع اذ قد اعتبر فيه الصانعية التي هي العلية ثم ان الشارح قد ابطل
وصف الاضافة بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة ان
نحو يلزم ان لا يصح قوله والعالم قد يتصور موجودا اه فانه مبني على اعتبار الاضافة
كما عرفت وقد ابطل اعتبار وصف الاضافة ههنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان وصف
الاضافة في صورة العالم مع الصانع ثم كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام
ههنا مبنيا على جواز ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية
غير قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلة والمعلول
ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال الشارح ههنا مبنيا على اعتبار
وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اصلا قوله والتغاير بحسب
المفهوم الى قوله في اول الكتاب فقوله يرد عليه اه قيل هذا الاعتراض ليس كما ينبغي فان
الشارح جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا في الافادة لان هذا القدر كاف لغرضه وهو
تصحيح قولهم لا هو ولا غيره واعلم ان تغيير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما
يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان
اعمى اذ ليس بمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا
خارجيا متاصلا في الوجود كالانسان واذا اريد تغيير الحمل بحيث يتم الكل قيل معنى الحمل ان
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات
العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف

فعلى هذا ينبغي ان يؤول كلام الشارح ههنا فيحمل قوله بحسب الوجود على معنى بحسب الذات
حتى يتناول المفهومات العدمية وغيرها من المحمولات العرضية كالعالم والقادر ونحوهما
قوله وان يكون العشرة على قوله عند المعتزلة فقوله وانه تصحيف فصل اه يعني ان
في الواقع النسخة الاصلية هو ان الناسخ ثم غيرت الى ان المصدرية بسبب فصل لا مهاين
نونها لكن هذا التغيير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون على ما قبله الا بتكلف تقدير
المضاف وهي كلمة ذي مثلا وح يكون تقدير الكلام فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد
ذا ان يكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة ذي مضافا لان الحمل ههنا هو الحمل بالاشتقاق
دون الحمل بالمواطاة اذ لا يصح الحمل بالمواطاة ههنا كما لا يخفى وقوله والنقض ايضا باللازم
آه فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف الحكم عنه اذ يقال مثلا لو كان اللازم غير الملزوم
لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فيتضح ان اللازم ليس غير الملزوم لكن المشهور
ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان المصدرية واما اذا كان الواقع
لن النافية فلا نقض باللازم لان قوله ولن يكون العشرة بدونه يكون ههنا جملة منفية حالية متصلة
لقوله لانه من العشرة فصارت بدون اللازم فلا يصح ان يقال لان اللازم من الملزوم
لكلمة من الدال على التبعيض كما فهم قوله ولا يخفى ما فيه لان كون الى قوله من اجزائه يعني ان
مغايرة الواحد للعشرة لا تقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد
لنفسه وكذا المغايرة يد زيد لزيد لا تقتضي مغايرتها لكل واحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرتها
لنفسها ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني على ان يفسر الغيرية بالانفكاك
من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التعريف المذكور مقبولا
بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن الحارث في اصل دليله هو ان يقال لو كان الواحد
غير العشرة يلزم جواز الانفكاك من الجانبين ثم جاز ان يوجد العشرة بدون الواحد فاذا وجد
العشرة بدون الواحد لزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد

والمروض انهما متغايران ينفك كل واحد منهما عن الاخر فظرانه اذا وجد الغيرة بدون
الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما لو كانا متغايرين
يلزم انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاك يده
عن نفسها هف قوله فينكشف المعلومات الى قوله او قبل فقوله بالنسبة الى الازليات
يتناول ذاته تع وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية ويتناول ايضا المعدومات
الازلية ممكنة كانت او ممتنعة ويتناول ايضا العدمات الازلية للمعدومات الازلية
فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تع تعلقات ازلية
غير متناهية بالفعل ايضا وقوله باعتبار انها ستتجدد والحق ان المتجددات متناهية بالفعل
سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او حدثت باعتبار انها وجدت الآن او قبل
وذلك لان المتجددات لو كانت غير متناهية باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات
لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة بالنسبة الى الزمان الماضي او
الزمان المستقبل واما عدم تناهي المتجددات بمعنى انها لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده
متجدد اخر اصلا فذلك لا ينافي تناهي ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في اكل
الجنة مثلا ثم لما كان ما يدخل تحت الوجود منها متناهيا كانت تعلقات العلم بذلك
ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة واعلم ان هذا الذي ذكرناه
مبني على ان المعدومات والعدمات متمايزة في نفس الامر وهذا هو المختار عند المتكلمين قوله
يؤثر في المقدورات الى قول اخرين فقوله يجعلها ممكن الوجود الخ ذهب المتكلمون كلهم الى انه تع قادر
بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته فمعنى قوله صفة ازلية يؤثر في المقدورات
هو انها صفة لجملة المقدورات بحيث يصح وجودها من الصانع تع وقوله كلها قديمة وذلك
لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تع فيكون ازلية وهذه
الصحة الازلية هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات القدرة الازلية وقوله بمعنى انها

محتمع

في المقدورات صح

يصح منه صح

تعلقت

تعلقت في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال لا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة
الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان الارادة تع ازليا
بوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصده الازلي بوجود زيد فيما لا يزال وذهب الاخرون
الى ان للارادة تع تعلقا متجددا بوجود زيد وقت وجوده وذلك التعلق هو القصد المتجدد
بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب النافين للتكوين ان يقال للقدرة تعلقين
بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو تعلق
القدرة بالحادث وقت ما يؤثر فيه وقد اشار الشارح الى هذا بقوله يؤثر في المقدورات عند
تعلقها بها وسيجي ان شاء الله تع ان المختار عند المحققين هو صفة التكوين وانه لا دليل على
انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة قوله وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه الى قوله
العذر فقوله وعلى صحة الاطلاق على الله تع فيه بحث فان كونه ما خذ الاشتقاق صفة الله تع لا يدل
على صحة اطلاق المشتق على الله تع لان صحة الاطلاق على الله موقوف على الاذن الشرعي
عندنا حتى لا يصح عندنا الاطلاق المستوي على الله تع مع ان الاستواء صفة له تع وكذا لا
يصح اطلاق الموجه عليه تع لعدم ورود الاذن الشرعي مع الوجه صفة له تع نعم جاز اطلاق
القوي عليه تع لا لمجرد كون القوة صفة له تع بل لورود الاذن الشرعي على اطلاق القول على
الله تع قوله السمع والبصر الى قوله فلا ينحصر الصفات في السبع فقوله واما غيرهم وفي المحصل
اتفق المسلمون على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
البصري ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
انهما صفتان زائدتان وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر
مستفاد من النقل كذا في شرح المواقف واما الفلاسفة الاسلامية فمنهم الشيخ ابو علي سينا
حيث يقول ان علمه تع صفة حقيقية قائمة بذاته حتى جاز عنده ان يكون الباري فاعلا للعلم
وقابلا له وهذا لا ينافي كونه تع احدي الذات وكونه تع سميعا بصيرا عبارة عن علمه تع بالمسموعات

فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل
في شرح المواقف واما فلاسفة
الاسلامية صح

والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان وقال
ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل كذا
في شرح المواقف واما الفلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو علي سينا حيث يقولون ان
علمه تع صفة حقيقية قائمة بذاته حتى جاز عنده ان يكون الباري فاعلا للعلم وقابلا له وهذا
لا ينافي كونه تع احدي الذات وكونه تع سميعا بصيرا عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات
وقوله فللعلم نوعان من التعلق اي فيكون لصفة العلم نوعان من تعلقها بالمسموعات
والمبصرات قبل حدوثها والثاني تعلق بهما بعد حدوثهما فعلى هذا كان العلم صفة حقيقية
قائمة بذاته تع ويكون السمع والبصر صفتين اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات
والمبصرات راجعتين الى صفة زائدتين على ذاته وقوله ومن تمسك به يلزم ان
يقول بالشم اه اي من تمسك على عدم الاتحاد بين العلم والسمع والبصر بان يقول
العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا بد ان
يلزمه ان يقول بالشم والذوق والملموس بخلاف الشم والذوق واللمس فانها حاصلة
بعد حصول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا تنحصر
صفاته تع في السبع والثمانية وذكر في شرح المواقف انه تع لم يوصف بالذوق والشم
واللمس لعدم ورود النقل بها قال الشارح فيدرك ادراكا تاما آه اي فيدرك كل واحد من
السمع والبصر لا على سبيل التخيل اي على طريق ملاحظة المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة وقبل الاجتماع ولا على سبيل اي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة
زيد وعداوة عمرو ولا على طريق تأثر حاسة اي انطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا
او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما في اسماعنا قوله لحدوث التعلق
في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما عرفت هذا كلامه وسيجيء ان المختار عند المختار
وغيره من المحققين هو نفي كون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة وقد اشرنا الى ان

للقدره

واللمس لله تعالى بان يقول ان العلم بالمسموع والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق صح

التوهم صح

بما تعلقت حدوث الشارح صح

للقدره بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما ازلي والآخر متجدد قوله يوجب تخصيص
الى قوله بلا مرجح قوله والا يلزم الايجاب اي وان لم تشأ ونسبة الارادة الى التعلقين بل كان
احد التعلقين فقط بمقتضى ذات الارادة يلزم ان يكون الباري تع موجبا بالذات
هف وقوله لا يقال اه يعني انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان
الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها الى الضدين من غير
احتياج الى مخصص آخر وقوله في وجود تلك الصفة اي لا نم وجود صفة من شأنها صحة الفعل
والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اجاب اصحابنا عن هذا بان
اللازم ههنا هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمح فانه يجوز للقادر ان يرجح احد المقدورين على الآخر
بلا مرجح عن ارادة المخصصة فان هذا الترجيح وهو شأن الارادة والمح هو الترجيح بلا مرجح
وهو ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اي مؤثر اصلا لكن هذا المحال ليس بلازم من كون الارادة
مرجحة على ما لا يخفى فتامل قوله وكون تعلق العلم الى قوله من كل وجه فقوله وبه يندفع قول الحكماء
انما يندفع قول الحكماء اذ لم يقولوا بانه تع موجب لكنهم كانوا قوله يقولون بانه تع موجب
عليهم ان يقولوا بان مجرد العلم التصوري الازلي او مجرد العلم التصديقي الازلي كان مقتضيا لايجاب
ذاته تع للعالم على هذا النظام المشاهد ويمكن ان نقول مراده هو انه من ذهب الى انه تع فاعل
مختار لم اعترض على ما ذكره الشارح بناء على قول الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشي بقوله تحقيقه
ان العلم التصوري الخ فان هذا التحقيق يكون تاما على تقدير كونه تع فاعلا مختارا ولا يكون تاما على
تقدير كونه تع موجبا كما عرفت وقوله وهو العلم بالمصلحة قال ابو الحسين من المعتزلة ارادته تع
هو علمه بالمصلحة بالفعل في الفعل وانت خبير بان العلم بالمصلحة في فعل ان كان موجبا لذلك
الفعل يلزم ان يكون الباري تع موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته تع وهذا خلاف مذهبنا
وان لم يكن العلم بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك الفعل فلم يوجد
ذلك الفعل لما تقرر بين الجمهور ان الشي لا يوجد من الفاعل ما لم يجب من الفاعل لا يجب من الفاعل

الكلام صح

المحتمل

مالم يوجبه الفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع مع ايجاد شيء
اصلا بل كان له ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شيء من افعاله تع
موقوفا على العلم بالمصلحة اصلا نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكفي صفة القدرة من احتياج
الى اثبات الارادة والتكوين وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلثة احدها
ازلي وصحة الفعل والترك كما عرفت والثاني متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع
وتعيين وقوعه على وقت معين والثالث ايضا متجدد وهو التاثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات
ثلثة يكفيها صفة القدرة من غير احتياج الى صفة اخرى والا الى داع او مرجح اخر فتامل قوله
الايجاب فعل يتساوى طرفاه وجوده هذا الفعل ثم عند القائل بالعلم بالمصلحة او لو وجد
يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح فلا يجوز وجوده اصلا بل كل موجود فهو
اما مشتمل على المصلحة المحضة او على المصلحة الغالبة فلا يرد عليهم المخلص المذكور قال الشارح وفيما
ذكرنا تنبيه اه اي في قوله وله صفات ازلية الى قوله والارادة والمشية رد على الكرامية
حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية متعلقة لجميع ما شاء الله تع واما الارادة فهي حادثة
ومتعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون قيام الحوادث بذاته تع
قوله اذ ليس بمكره ولا ساه الى قوله بالايجاب فقوله يلزم منه كون الجماد مريدا
انظر ان المراد بالجماد ههنا ما هو المؤثر من الجمادات كالنار عند احراقها الحطب مثلا
اذ يصدق على النار انها في فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية ولا مغلوبة قوله فهو قول
بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب وهو النجار وهو
من المتكلمين فلا يقول بالايجاب بالايجاب فانه تع يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب
بل كان يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك ليس بمكره اشارة
الى نفي الايجاب اذ في الايجاب شائبة الاكراه والاضطراب قوله ولو شاء لو
وقع الملازمة الى قوله على التحقيق فقوله غير مسلم اذ لهم ان يقولوا لا نسلم انه تع لو شاء شيئا لوقع

وجود

مشتمل

لان صاحب هذا المذهب

او يقدر ان يفعل

ذلك

ذلك الشيء فان معنى مشية الله تع عندهم هو امره ولا يلزم من وقوع امره بشيء وقوع ذلك
الشيء المامور به نعم لو شاء شيئا بمشيته بمعنى الالجاء لوقع ذلك الشيء لكن وقوع هذه في ايمان الكافر
ونحوه ممنوع عندهم قوله لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تع ولو شاء ربك لآمن من في الارض
جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول
على ما ذكر في شرح المواقف قال الشارح عبر عنها بالنظم المسمى بالقران وهذا هو النظم العربي قد عبر عنها
بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبري وهو التورية والصحف و
المعبر عنها في الكل واحدة وهي الكلام النفسي الازلي قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه الى قوله
فغير قوله لا للعلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله يخبر الانسان الخ يدل على ان المعتبر ههنا هو بيان
المغايرة بين الكلام الخبري وبين العلم التصديقي فانك اذا قلت زيد قائم مثلا فلا يتوهم فيه كون
الكلام الخبري نفس العلم التصوري وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقي فلذا قال قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه دفعا لذلك التوهم قوله ولا يتم في شأنه تع اه وقد اجيب عن هذا
بان المراد والمقصود ههنا هو مجرد تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة واما اثباته
للواجب وبيان مغايرته لسائر الصفات فقد ذكره الشارح فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة
الكلام اجماع الامة وقد ذكر فيما سبق ايضا حيث اثبت له تع الصفات الازلية على الوجه
التام قوله فليس عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلولات اللفظ ايضا
وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قائم وزيد يثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك فلا
شك ان هناك معاني اول وهي المعاني اللغوية التي تتغير بتغير العبارات فقد عبر عنها الشارح
في المطول بالمعاني الاول وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت القيام لزيد ههنا وهذا المعنى
هو الذي يريد المتكلم اخباره ههنا وانه لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنه في المطول بالمعنى
الثاني وقال هناك وهو الغرض الذي يريد المتكلم اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى

والله الموفق

ذلك المعنى

شيا عن العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعاني الاول فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام
ههنا في المعنى الثاني الذي يريد المتكلم اخباره وان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعنى الثاني
فمم كان فان صور اجزاء المعنى الثاني حاصلة وكل ذلك علوم تصورية نعم اذا قصد المتكلم
الاخبار ههنا فعند ضم القصد الى العلوم التصورية ح لا يكون هناك الا علوم تصورية مع ذلك
القصد فمن اثبت في صورة الشك شيئا سوى هذه العلوم والقصد المنضم اليها لابد له
من دليل فانا من دليل من وراء المنع **قوله** يكون كمن امر عبده الى قوله والا نكار
مكابرة فقوله فانه يامره يعني ان من يعتذر من ضرب عبده لغضب انه يامر العبد وهو يريد ان
لا يفعل العبد ذلك الفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه وقوله ان الامر يعبر عن الحالة
الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور
اذ العاقل لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظ معنى الطلب وتصوره
مع قصد الافادة وهو ارادة افادة كونه مريدا لذلك الفعل المامور به ولم يكن طالبا
لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة المذكورة مع القصد المذكور لا يفيد ههنا اذ
المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة والقصد ولم يوجد ذلك في صورة الاعتذار
المذكور لان الدليل على ثبوت صفة الكلام الى قوله والمغايرة فقوله فيمكن فيما سبق اي في قوله
وهو غير العلم الى قوله وعدم امتثاله لاوامره هذا وقد عرفت ان المقصود من ذكر ما سبق
هو تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة والمقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام
له تع ومغايرتها للعلم والارادة وساير الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام اليه ويؤيد
ما تواتر ان الانبياء عم كانوا يثبتون له تع ويقولون ان الله تع امر بكذا ونهى عن كذا
واخبر بكذا وكان ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعي كذا في شرح المواقف ولا شك
ان المدعى هو اثبات صفة الكلام له تع ولا نشك ايضا ان الامر والنهي والاخبار ليس شيء منها
مرادفا للعلم والارادة او ساير الصفات فثبت المغايرة ايضا **قوله** الاجماع وتواتر

فقابل عصمك الله عن الوقوع في مجاري الاوهام

لا نزاع في ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية

قوله صح

النقل الى قوله من المتحيل فتامل فقوله وبين كلامه تدافع الا وجه التدافع ان كلامه في التلويح
يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع وكلامه في شرح العقايد يدل على ثبوت
كلامه تع موقوف على ثبوت الشرع فبين الكلامين تناف لكن الحق هو ما ذكر في شرح العقايد فان ثبوت
كلامه تع موقوف على ثبوت النبي عم وبيانه ان له تع كلاما واما ثبوت النبي عم فهو موقوف
على ظهور المعجزة في يده كانشقاق القمر مثلا لا يلزم الدور اصلا واما على وجه التوفيق بين الكلامين فهو
ان يقال في توجيه كلامه في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تع اذا كان المعجزة
من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام لكمال بلاغته كان معجزة خارقة عن قوة البشر ثم
يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا لو توقف ثبوت كلامه على ثبوت الشرع يلزم الدور ولك
ان تقول ايضا ان ثبوت بعض موقوف على ثبوت كلامه تع لان كلامه تع اقوى الادلة الشرعية
واعلاها ولو توقف ثبوت كلامه تع على ذلك البعض يلزم الدور **قوله** من غير تمام ما حد الاشتقاق
الى قوله والله قوله وهو التكلم هذا او كان هو المتكلم على ما ذكره الشارح ايضا حيث قال انه تع متكلم
واما اذا كان المشتق في قولهم ان الله تع قال وامر ونهى واخبر فما خذ الاشتقاق هو القول
والامر والنهي والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته تع يادلونه بالفاظ والكلام فمعنى قولهم
انه تع متكلم سواء انه موجد الكلام ومعنى قال اوجد القول وهكذا في الباقي لكن العرف واللغة يشهدان
ان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال اتصف بالقول ومعنى امر اتصف بالامر ×
قوله مع ذلك فهو قديم الى قوله بحدوثه قالت الكرامية كلامه تع قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
تع حادث قائم بذاته وهو المنتظم من الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد على هذا فالكرامية
قائلون بقدم كلامه تع وان كانوا يقولون بحدوث قوله تع قال الشارح انه صفة واحدة اه يعني
ان جرى حقيقتي يتكثر باعتبار الاضافات فلكونه زيد كاتبا وشاعرا ومنجما لا انه نوع واحد
يتكثر الى جزئياته او مركب يتكثر الى اجزائه الا ان ذلك الحق بكمال التوحيد ولانه لا دليل اه
قيل الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز التكثر في الصفات ويرد على الدليل الثاني ان عدم

الشرع م

المشتق صح

وقوله صح

وقوله صح

الدليل في نفس الامر ثم وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول هذا
والظ ان غرض الشارح هنا هو انا لما اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا في اثبات
تكثره الى الامر والنهي والخبر بمجرد اختلاف تعلقاتهم اذ لا يجب علينا ان نتعرض لما لا يكون
ايمن بكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة بنا الى اثبات صفات متكثرة من غير
دليل قوله وذلك فلا يزال الى قوله يتكثر تكثرا بحسب تعلقاتها قوله واعترض
على مذهب الحدوث الخ لا يخفى عليك ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية ايضا
فان نفس التعلقات ليست من جنس التعلقات سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة
واذا لم يكن التعلقات من جنس الكلام ان يوجد جنس الكلام بدون انواعه اذ لا وجود
في الازل النوع الامر وحده ولا لنوع النهي وحده ولا لنوع الخبر بل الموجود وحده في الازل هو
القسم الذي هو الكلام بدون وجود تلك الاقسام على انفرادها سواء كانت تعلقاته ازلية
او متجددة ولا شك ان وجود الجنس في الخارج بدون وجود انواعه في الخارج ثم ولا جواب
عنه الا ما لجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك في الجنس والنوع الحقيقي والكلام صفة شخصية
يتكثر تكثرا بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية او متجددة واعلم ان القول بكون التعلقات
متجددة هو مذهب ابن سعيد من الاشاعرة وقد استحسنه السيد الشريف في المواقف لان القول بكون
تعلقات الكلام ازلية خلاف الظ الا في اخبار المستقبلة دون الاخبار الماضية ولا
الاوامر والنواهي فتامل قال الشارح وذهب بعضهم حكى هنا الجواب عن الامام الرازي
وقيل كلامه ثم خمسة وهي الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء قوله لا باعتبار اختلاف
هذه المعاني الى قوله من حيث هو كاتب فان الامر من حيث هو من اجزاءه يعني ان الامر
من حيث انه لا يصدق عليه الكلام لانهما متباينان بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو يصدق
عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق عليه انه كلام وقوله ان زيدا اه اي يصح ان
يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد ولا يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد من

الكلام نسخه

جزء

حيث هو كاتب فان حيثية كونه عالما يباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد على نفس زيد باعتبار
الحيثيتين المتباينتين واعلم ان هذه المسئلة المذكورة ظ في ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام
في الازل شخص واحد هو الخبر ومرجع الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكر جواب
ذلك البعض بعد الجواب بحسب التعلقات حيث قال فلذا تعلقاتها فلو كان الكل في الازل
شخصا واحدا هو الخبر لزم ان يرجع جواب ذلك البعض ايضا الى الانقسام بحسب
التعلقات واما كون التعلق الخبري ازليا في جواب ذلك البعض ومتجددا في جواب
الشارح فلا يعد فرقا معتدا به فان ساير التعلقات متجددة على هذا الجواب ايضا ولا معنى
لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا الى انقسام
الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع مع ان المفهوم هو ان الانقسام بحسب الانواع
مع ارجاع ساير الانواع الى النوع الذي هو الخبر فتدبر قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد ولو سلم فجعل البعض راجعا الى البعض الاخر ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع
الاستلزام بين الكل هذا كلامه فقوله لا يوجب الاتحاد وذلك لان المتضايفين مثلا متلازمان
مع انهما لا يتحدان في الحقيقة وكذلك الهيولى والصورة فانهما موجودان متلازمان مع
انهما لا يتحدان في الحقيقة والماهية وقوله ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل لا نزاع ان
الامر والنهي يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب ووضع النهي للتحريم فيلزمان الاخبار
عن استحقاق الثواب او المدح او عن استحقاق العقاب او الذم واما الخبر فمعناه ثبوت
شي لشي او نفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن
وجوب الايمان ليس بمدلول للخبر اصلا فان لازم الخبر هو احتمال الصدق والكذب فكيف
يجب الايمان به بل انما يجب الايمان بمضمونه لكونه خبر الشارع او الرسول عم قوله
كما اذا قدر الرجل الى قوله للمعدوم فقوله عزما على الطلب اي تقديرا للطلب وذلك بان يقدر انه
اذا ولد له فليفعل كذا وكذا اذا انت خبير بان هذا الطلب حاصل بالفعل وقت هذا العزم التقدير

نسخه وانه لكن الظاهر ان مراد البعض هو ان الكلام في الازل النوع والجزء هو مرجع الكل

والماهية

لكن المط هو ان يفعل الابن وذلك الفعل المامور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان
كون الابن موجودا فی الاستقبال وكون المط امرا مقدرا لا ينافی ان يكون نفس الطلب
المقدر ح حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم انما يصح فی صورة امر الغايب
لكن الكلام فی امر الحاضر ولا شك ان امر الحاضر لا يصح فی شان الشخص المامور المعدوم وقت
هذا الامر قلنا لو سلم ان الذی جاز فی حقنا قبل وجود المامور هو امر الغايب دون امر
الحاضر والغايب جميعا لان كلامه تع لا يتغير بتغير الازمان فيبقى الى زمان وجود المامور
ومقصد الشارح هنا هو التنبيه على جواز حصول نفس الطلب قبل وجود الشخص المامور وهذا
القدر حاصل يقينا سواء كان الامر للحاضر نحو اضرب او للغايب نحو ليضرب والصحيح فی
حق الانسان هو الامر للغايب قبل وجود المامور واما فی شانه تع فكلا الامرين صحيح كما
عرفت **قوله** فرق بين الامر الصريح القصدی والضمنی فان امر النبی عم للموجودين
الحاضرين عنده امر صريح قصدی دايره للمعدومين او الغايبين امر ضمنی تابع لامره عم
للحاضرين وهم اصحابه عم قال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج الجواب عن السوال
المذكور بان يقال ان الله تع لم يزل فی الازل عن خلق المخلوقين حتى امرهم بالاوامر ونهاهم
عن النواهی حتى ينتهی الينا فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون فی الازل مخلوقون حتى امرهم
الله تع امرا صريحا قصديا لكن الوجود القديم سوى الله تع محال عندنا وايضا وجود الحوادث المتعاقبة
فی الازمنة الماضية الى غير النهاية محال عندنا اذ يبطله برهان التطبيق اللهم الا ان يقال ان ذوات المخلوقين
متناهية لكنه تع فی الازل كان يخلقها ثم يعدمها ثم يعيدها هكذا فی الازمنة الماضية الى غير النهاية فعلى
هذا كانت ذوات المخلوقين متناهية وعدم التناهی راجعا الى ايجادها وافنائها واعادتها لكن
برهان التطبيق لا يبطل عدم التناهی الامور العدمية **قوله** لئلا يسبق الى الفهم الى قوله تنبيه
على الترادف فقوله فان القران شايع الاستعمال يعنی اطلاق لفظ القران على اللفظ المفرد المولف
من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء والفقهاء واهل الكلام

قديما م

جميعا

جميعا **قوله** وكلام وقوله وكلام الله تع بالعكس يعنی ان اطلاق لفظ كلام الله تع شايع فی
كلام النفسی دون اللفظی وانت خبير بان هذا غير مسلم الا عند بعض اهل الكلام وهم قايلون
بصفة الكلام له تع ولكنه يكفی سببا باعثا لما ذكره الشارح من قوله لئلا يسبق الى الفهم ان
المولف من الاصوات والحروف قديم وقوله تنبيها على الترادف كما يقال الليث
هو الاسد تنبيها على الترادف قال الشارح جهلا او عنادا وكفى فی جهلهم ما نقل من الجلد والغلاف
ازليان وبعضهم ان الجسم الذی كتب به القران مما ينتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع قد
صار قديما بعد ما صار حادثا وقال بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وانه
كان من العلماء المجتهدين ولا ينبغی للعاقل ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغی ان يأول كلامهم
بان يقال مثلا كلامه تع من جنس الالفاظ والحروف وانه قديم قايم بذاته تع من غير ترتيب
بين الكلمات والحروف بتقديم بعضها على بعض وتاخر بعضها عن بعض بعدما وتاخرا زمانيين
على ما سيجی واما ما نقل عنهم مثل كون الجلد والغلاف ازليين فعلى تقدير تسليم صدوره عنهم ينبغی
ان يأول لحمله على الاسناد المجازی ونحوه فتامل **قوله** الى غير ذلك كونه منقسما الى السور
والايات وكونه ذكرا كما قال الله تع وهذا ذكر مبارك وكونه منتهی ومختتما **قوله**
وعلى اختلاف بينهم ای ذهب بعضهم الى انه مكتوب فی اللوح وقيل انه مخلوق فی لسان جبرئيل
عم وقيل النبی عم ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبرئيل عم او النبی عم عند المعتزلة هو ان
يكون الالفاظ المتخيلة مخلوقة فی قلوبهما حتى جرت على السنتهما والا فعندهم ان الافعال الاختيارية
للعباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تع **قوله** وانت خبير بان المتحرك الى قوله بحسب اللغة
فقوله فلا ضرورة فی العدول ای لا ضرورة فی العدول عن المعنی الحقيقی الى المعنی المجازی فلا يصح ان
يقال ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقی هو من قام به الكلام وقوله قال
الشارح يريد تصحيحه فحاصل كلام الشارح هو ان يقال والا ای وان لم يكن المتحرك معناه اللغوی
من قام به الحركة بل كان معناه اللغوی هو من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه

بعضهم ان صح

وفی ان

اللغوي من اوجد الكلام لصح ان يقال الباري تع هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض الى غير ذلك بناء على ان معاني هذه الالفاظ في اللغة هو انه تع موجود لما فذا اشتقاقها يع عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا قد عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نم وجود الضرورة كما عرفت قال الشارح ملفوظ ويسمع آه اسناد قوله ملفوظ ويسمع اسناد مجازي وكذا اسناد قوله محفوظ ويكتب اسناد مجازي فمعنى كون الكلام الازلي محفوظا ومسموعا وملفوظا ومكتوبا هو ان ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان محفوظا او مسموعا او ملفوظا او مكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام كذلك في نفس الامر فيثبت الاسناد المجازي قوله يراد به الالفاظ المنطوقة الى قوله فتامل قوله بان وصفه بالكتابة مجاز يعني ان الاسناد في قولهم القران ملفوظ مكتوب محفوظ هو اسناد مجازي كما في قولهم انبت الربيع البقل حيث اسند الانبات الى الربيع بحسب الظاهر واراد وا اسناد الانبات الى القادر المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقران في قولهم القران مكتوب ملفوظ هو القران القديم ويكون المراد من هذا الكلام هو معنى مجازيا وليس المراد ان نفس القران القديم والمراد كذلك حتى يرد ما ذكره المعترض وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك اسنادا حقيقيا لا مجازيا ويكون المراد من القران الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القران الحادث فمن ههنا يظهر ان الجواب الثاني لا يصح ان يكون تحقيقا للجواب كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يصح ان يحمل الجواب الثاني تحقيقا للجواب الاول بان يحمل الاسناد في الجواب الثاني ايضا هو القران فيكون المراد من قولنا قرأت نصف القران وهو ان قرأت نصف ما يدل على القران القديم من الالفاظ المنطوقة وكذا الحال في قولنا حفظت القران اي حفظت ما يدل على القران القديم من الالفاظ المحملة وفي قولنا مس القران اي ما يدل على القران القديم من النقوش المكتوبة والحاصل ان المراد من القران في الامثلة المذكورة هو القران

ان ما يدل على القران القديم من الالفاظ كمحفوظ او النقوش ملفوظ مكتوب فيكون الاسناد صح

القديم

القديم وكان الاسناد في جميعها مجازا فلا اشكال في كلام الشارح اصلا ونحن نقول وبالله التوفيق ان قول الشارح وتحقيقه اه جواب آخر وليس مقصوده تحقيق جواب المص كما زعموا وذلك لان جواب المص لما كان خلاف الظاهر بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل الشارح عن جواب المص فقال وتحقيقه اي وتحقيق الجواب من شبهة المعتزلة ان للشيء وجودا في الاعيان الى اخر الجواب قوله خص باسم الكليم على خلاف المعتاد قال في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تع المسطور من الحروف المسموعة فكل واحد منا يسمع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي فاريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تع قلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تع في الاخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه يسمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه تع اكرم موسى عم فافهم كلامه بصوت من غير كسب لاحد من خلقه قال الشارح فان قيل لو كان كلام الله حقيقة منشأ هذا السؤال هو قوله تع حتى لا يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه الخ وذلك قوله يسمع ما يدل عليه اه يوهم كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المألوف لكونه دالا عليه وقوله وايضا المعجز المتحدى به الخ هذا معطوف على قوله والاجماع على خلافه ومعنى التحدي هو الطلب المعارضة كما في قوله تع فاتوا بسورة من مثله ويمكن ان يقال معنى قوله المعجز المتحدى به هو كلام الله تع هو ان المعجز المتحدى به ما يدل على كلامه تع كما ان معنى قوله تع يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فتامل وقوله اذ لا معنى معارضة الصفة القديمة قيل فيه بحث لان تلك الصفة القديمة هي المعاني القديمة المرتبة في انفسها ترتيبا لطيفا غير زماني وكانت الالفاظ الدالة عليها مرتبة بحسب ترتيبها لكن ترتب الالفاظ بحسب الزمان ومع ذلك كانت مطابقة لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور المعارضة لصفة القديم بان يتصور البلغاء تلك المعاني القديمة في ضمن الالفاظ الدالة عليها ويقصدوا ان ياتوا بامثالها

فی حسن الترتیب ونهایة اللطافة غایة ما فی الباب کانوا عاجزین فی الاتیان بمثلها
کما کانوا عاجزین فی الاتیان بمثل القرآن الحادث ویمکن ان یقال تلک الصفة
القدیمة هی غیر تلک المعانی المترتبة فان تلک المعانی هی من معلومات الله تعالی فیکون
هی من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات صفة الکلام واما الصفة القدیمة التی هی
صفة الکلام فهی صفة واحدة ازلیة لها تعلقات متکثرة بحسب المامور به والمنهی عنه
والمخبر عنه او المخبر به ای غیر ذلک قوله انما هو باعتبار دلالته الی قوله فی القراءة قوله
فیکون ایضا مجازا فی المنقول عنه ای ویکون کلام الله تعالی مجازا فی المعنی القدیم عند اهل
اصل الوضع الثانی کما کان منقولا لا مشترکا بالنسبة الی اصل الوضع الثانی قوله وهو
باطل فانه لو کان مجازا فی المنقول عنه لیصح نفیه بان یقال لیس المعنی القدیم کلام الله تعالی
وهذا باطل قطعا وقوله باعتبار العلاقة لا تقتضیه یعنی ان اعتبار العلاقة بین المعنیین لا
یقتضی هجر المعنی الاول فاذا لم یهجر المعنی الاول کان اللفظ مشترکا بین المعنیین لا منقولا اذ
لو کان منقولا یلزم هجر المعنی الاول هذا والحق ان الاعتبار العلاقة یقتضی کونه منقولا لا مشترکا
علی ما هو المشهور قال فی التلویح لما تعذر الاطلاع علی ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر
والامر الظاهر هو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانی مرتجلا فلزم فی المرتجل
عدم العلاقة وفی المنقول وجود العلاقة وقال البعض المرتجل قسم من المشترک فالاولی ان
یقال سلمنا انه منقول لکن لما شاع استعمال کلام الله تعالی فی المعنی الثانی کما شاع استعماله فی
المعنی الاول صار کلام الله تعالی ملحقا بالحقیقة فی المعنی الثانی حتی صار مشترکا بین المعنیین بحیث
لا یصح نفیه عنهما لا بالنسبة الی اهل الوضع الاول وبالنسبة الی اهل الوضع الثانی قوله
وفیه اثبات عدم ترتب الوضع الخ تقایل ان یقول سلمنا ان اثبات عدم ترتب
الوضع فی الکلامین مشکل لکن لا حاجة الی ذلک الاثبات وبیان ذلک ان السائل کما
قال ان اعتبار العلاقة یدل علی کونه منقولا لا مشترکا اجاب عنه هذا المجیب بان قال لا نم

فان هذا المجیب بصدد المنع لا
بصدد الاثبات صح

ان اعتبار

ان اعتبار العلاقة یقتضی تاخر الوضع بالنسبة الی الکلام الحادث حتی یکون اللفظ منقولا لانم
ان من کان بصدد المنع لا یحتاج الی اثبات عدم ترتب الوضع فی الکلامین بل یکفیه الاحتمال
العقلی بناء علی ان وجود العلاقة لا یقتضی تاخر الوضع الثانی عن الاول فلا یحکم بانه منقول عن هذا
المعنی الی ذلک المعنی ثم رد علی هذا الجواب انه مخالف لظاهر کلام الشارح حیث قال فی التحقیق
وبالذات الی قوله وانما هو باعتبار دلالته علی المعنی فان هذا الکلام یدل دلالة ظاهرة
علی تاخر الوضع بالنسبة الکلام الحادث فلا یصلح هذا الجواب ان یکون جوابا من طرف
الشارح لانه لا یعرض به قوله اسم للفظ والمعنی شامل لهما الی قوله وذلک الفرد
الخاص قوله اسم للفظ اه ای فیکون الکلام النفسی عند الاشعری امرا شاملا للفظ والمعنی
جمیعا قائما بذات الله تعالی فهو مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور
کذا فی شرح المواقف قوله وفیه نظر هذا تتمة ما سبق ای فی عدم کونه کلام الله نظر
وقوله یلزم ان یکون اطلاقه علی ذلک الشخص هذا اللزوم ممنوع فان اللازم هنا هو اطلاق
کلام الله تعالی علی ذلک الشخص باعتبار کونه فردا من افراد نوع العالم بذاته تعالی کما هو حال سایر
الالفاظ الموضوعة للمعانی الکلیة بالنسبة الی افرادها الشخصیة فان اطلاق تلک الالفاظ
علی تلک الافراد انما هو باعتبار کونها فردا من افراد تلک المعانی الکلیة واما فهم ذلک
الشخص القائم بذاته تعالی بخصوصه من ذلک بسبب قرینة من القرائن او بسبب تبادر ذلک الشخص عند
اطلاق کلام الله تعالی وان لم یوضع اللفظ لذلک الشخص بخصوصه ونظیره لفظ الوجود فانه اذا
اطلق یتبادر منه الوجود الخارجی مع انه موضوع للمعانی العام المساوی للوجود الخارجی و
الذهنی علی ما ذکره السید الشریف فی بعض المواضع قوله وان جعل من قبیل کون
الموضوع له خاصا والوضع عاما اه وتفسیر ذلک هو ان الواضع یلاحظ بمفهوم کلی شامل لجمیع
افراده علی وجه الاجمال ثم وضع لفظا من الالفاظ علی تلک الافراد وخصوصیاتها وضعا
اجمالیا ومثال ذلک نحو انت فانه موضوع لکل مخاطب معین بان یلاحظ الواضع کل

المخصوصة صح

مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل ذلك المفهوم آلة ملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ
انت على خصوصيات تلك الافراد التى هى خصوصيات كل مخاطب معين اذا عرفت
هذا فلو جعل كلام الله تع من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله تع
صفة فى الافراد التى قرناها كما كان صفة فى الشخص الذى قام بذاته تع واما قوله يلزم
ان يوصف كلام الله تع بالحدوث ايضا حقيقة فمدفوع بان يقال ان اريد به ان يوصف
ذلك الشخص الذى قام بذاته تع بالحدوث فذلك مم وان اريد به ان يوصف نوع الكلام الله
تع بالحدوث فمسلم لكن لا استحالة فى ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو
الاشخاص العامة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا وقوله مشتركا بين النوع وذلك
الفرد الخاص يرد عليه ان كلام الله اذا كان اسما لنوع العالم بذوات المخلوقات يلزم ان
يكون اطلاقه على الشخص العام بذات النبى عم بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه باطل قطعا
فذلكم جوابا قوله ليس مراتب الاجزاء نفس الى قوله الا ترتب الاجزاء فقوله لتشكل الوقت
اه لا يختص بطائر لمع بل يوجه على جميع كلمات القرآن من اوله الى اخره فان جميع كلمات القرآن
هى المركبة من التسعة والعشرين الف حرفا وجميع هذه الحروف قد كانت ازلية قائمة بذاته تع
والمفروض ان لا تركب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف ولا فى الكلمات المركبة منها
فلا يتصور ان يكون حرف مثلا كلمة واحدة مرتبة الاجزاء ولا يكون كلمة اخرى مرتبة الاجزاء
ومن المعلوم ان الترتب لا ينفك عن تركب الكلمات فاذا لم يوجد الترتب فى كلمة
لم يوجد التركب فيه بدون الترتب والجواب العام هو ان يقال جاز ان يوجد من كلمة
واحدة من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة بذاته تع ويكون بين تلك الحروف
ترتبات عقلية حتى كان بينها تركبات عقلية بحيث يحصل بسببها كلمات مخصوصة لها
هيأت مخصوصة بها يمتاز بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته
تع واما قوله ليس مرتب الاجزاء فالمراد منه نفى الترتب الزمانى لا نفى الترتيب مطلقا ما انه لا استبعاد

فان

فى ان يكون صفة موجودة فى الخارج قائمة بموجود جسمانى فيكون شئ مجرد بمعنى ذلك
الموجود فيكون تلك الموجود ايضا قائمة بموجود غير جسمانى فيكون غير مجسم الله بمعنى هذا
الموجود قال الشارح وهو حد لمن يعقل لفظا قائما بالنفس ولك ان تقول انا نعقل معنى
الحيوان الناطق مثلا فى زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق ونعقل ايضا فى ذلك الزمان
المعين معنى الناطق بتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتب زمانى بين المعنيين وهذا
بالوجدان لا ينبغى ان ينكره عاقل ثم بالنفس ولك ان تقول انا نعقل معنى الحيوان الناطق
مثلا فى زمان معين بتقدم الحيوان على الناطق ونعقل ايضا فى ذلك الزمان المعين معنى
الناطق بتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتب زمانى بين المعنيين وهذا ظ
بالوجدان لا ينبغى ان ينكره عاقل فلم لا يجوز ان نتوهم بذاته الله تع القوى الكامل الالفاظ
ومعانى الازلية مرتب ترتبا عقليا غير جسمانى لا ترتيبا زمانيا اصلا غير مرتسمة فى خيال
الحافظ هو الذى يلقى هناك فان قوله لكن لا يعقل الخ هذا ظ الى ما سبق من قوله كالوهم
بنفس الحافظ الخ ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف والكلمات ثابتة باقية
فى حالة بدون الترتب او لو لم يكن هى ثابتة باقية فى حالة لزم النسيان فلم يبق فرق
بينه وبين الامى اصلا اذا جاز الثبوت والبقاء فى لسان الضعيف جاز ذلك فى
الجواب القوى الكامل بالطريق الاولى قوله ويعبر باخراج المعدوم الى قوله
والمراد مبدأها قوله فانها دالة الخ والحاصل ان الاخراج والاحياء والاماتة الى غير ذلك
عبارات دالة على الاضافة المحضة لكن المراد مبدأ هذه الاضافات ومبدؤها صفة
حقيقية هى المسمى بالتكوين واثبتها الحنفية فرقوا بينه وبين القدرة صحة وجود المقدور من القادر
واثر التكوين هو الوجود بالفعل قوله يمتنع قيام الحوادث الى قوله لم يتعرض له قوله
فان رد لما سيجئ فى الوجه الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه الخ وقوله الحد
الدليلان يعنى الوجه الاول والوجه الرابع وقوله ولم يتعرض له اى فى الوجه الاول وان

تعرض له في الواجب الوجه الرابع توسيعا لدائرته **قوله** بل از اطلاق الى قوله ولا مانع عنه فقوله
لغة اى لتوقف الجواز الشرعي على عدم ايهام ما لا يجوز في شانه تع حتى لا يجوز ان يقال
هو اسود لكونه قادرا على السواد وذلك لان اسمائه تع توقيفية تع عن ذلك علوا كبيرا وقوله
الاذن اى ولتوقف الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم ما لا يجوز في شانه تع وقوله
ولا مانع عنه لا يخفى على المنصف ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادرا
على صبغ الاسود والاحمر غير مقبول عند اهل اللغة والعرف لا عند البلغاء ايضا فلا وجه للايراد
المذكور هنا ثم يتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق الخالق مثلا بمعنى القادر على الخلق هو
جواز اطلاق خالق السواد مثلا او مكون السواد او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه
وتكوينه واحداثه فلا يلزم اطلاق الاسود عليه وذلك لان قدرته انما يتعلق على خلق السواد
لا على نفس السواد او الماهية من حيث هي هي ليست مخلوقة على ما هو المشهور فلا يتعلق القدرة
على السواد وانما يتعلق على خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد النقض بنحو الاسود اصلا **قوله** ولما
يكون اخره قوله في مواضع شتى فقوله طوار ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فعلى هذا يكون
التكوين مكونا بتكوين هو نفسه وسلطه ما سبق من قوله ولو تجبر المكون عندنا فلا يحسن ايراده
هنا قبل مجي اوانه وقوله فذا اشرنا في بحث صفة البقاء وقوله لاستحالة في سبق ذات
الشي على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان
كل ممكن يتساوي طرفا وجوده وعدمه بدون بجان احدهما على الاخر فان اراد سبق
ذات الشي على وجوده ان ذاته شرط قابل لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض
ان كان واحد منها يحتاج الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثا ينبغي ان يكون محتاجا
الى تكوين اخر كساير الممكنات الحادثة وان اراد سبق ذات الشي على وجوده ان ذاته
مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات كما عرفت مع انه فيه سد باب اثبات
الصانع والعاقل لا يقول به وان اراد سبق ذات الشي على وجوده السبق الزماني بان

يصف

يصف الباري تع في الازل بذات التكوين مثلا حال كون ذات التكوين معدومة
لم يتصف بها الباري تع بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول الا بمنزلة
ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد معدوما ثم يتصف بذلك السواد حال كونه
موجودا **قوله** ومبنى هذه الادلة الى قوله على التعلقات والحق ان الدليل الثاني ايضا
مبني على كون التكوين صفة حقيقية وذلك لان مراد الشارح هو انه قد وصف ذاته في
الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة حقيقية ازلية لا يلزم كذب كلامه تع لانه تع في الازل
قد كان متصفا بصفة الخلق وهو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا قطعا ولو
لم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية ازلية فاما ان يكون صفة حقيقية حادثة او يكون صفة
اضافية متجددة وقت حدوث المكون واياما كان يلزم الكذب بناء على انه
تع وصف ذاته في الازل بانه متصف بصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض انه
تع لم يتصف في الازل بصفة الخلق والتكوين وكلامه تع منزه عن الكذب بالاجماع
صفة ان يكون وقوله ولا دلالة على كونه صفة اخرى فوله وهو المعنى الذي اه لا شك ان العلة الموجودة
يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية
مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاه لم يكن اقتضاؤها لمعلول
معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها مع كل صدور لا بد ان يكون
للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره كذا في شرح المواقف
والظاهر ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين المكون والمكون
لان هذا الامر الاضافي متأخر عنهما ولا شك ان تلك الخصوصية متقدمة على وجود المكون
المعلول **وقوله** وهذا المعنى ثابت للواجب ايضا يعني ان هذا المعنى مغاير للقدرة والارادة
حتى انه لو ثبت هذا في الموجب مع ان الموجب لا قدرة له على ما مر وقوله فكيف لا يكون صفة اخرى لا نزاع
في ان الباري تع لا بد له من خصوصية مع كل مكون صادر عنه تع بعينه لكن لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية

مغايرا للقدرة والارادة بالنسبة الى الحادث للعالم وكذا لا يلزم ان يكون تلك الخصوصية
غير ذاته تع بالنسبة الى الحادث للقدرة والارادة وساير صفاته الحقيقية فالحق هو ما ذكره
الشارح من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة قوله والمكون
حادث الى قوله بالمتن لا شك ان تعلق القدرة ازلية لازمة للقدرة وهي صحة الفعل
والترك واما كون تعلق التكوين ازليه وهو الايجاد فغير معقول اصلا فلذا قال الشارح
بحدوث التعلق فافهم قوله وما يقال اى جواب الى قوله ان يكون الجواب الزاميا
قوله وحاصله منع الملازمة فيه بحث اذ لا يتصور هنا منع الملازمة فان التكوين نسبة
متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم
المضروب فان النسبة لو كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين فمنع هذه الملازمة مكابرة
واما قوله ليس بشى لان المقصود هنا هو ان الترديد المذكور قبيح لاستلزامه التناقض لان
حاصل قوله وان تعلق اه هو ان وجود العالم ان تعلق بذاته تع او بصفة من صفاته
فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما تعلق وجوده به الخ في ذلك الدليل وقال ان
قوله ان تعلق بذاته او بصفة من صفاته الخ يستلزم الاقرار بحدوث وجود العالم
فيكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا لاستلزامه
التناقض هنا حاصل قوله وما يقال اه فرده الشارح بقوله فيه نظر الى حاصله ان
يقال لا نم قبح الترديد المذكور وقوله لجواز ان يكون الجواب الزاميا اى يكون الجواب
الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا
لا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب ح ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة
حتى يحصل الالزام قال الشارح ثم اذا اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف
على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته له تع والايجاب

حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عنه

نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تع عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله قولا
بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور قبيحا لكن الدليل المعتد به عندهم
هو الدليل الذي كان يتوقف على حدوث العالم بتكوين الله تع فلا بحدوث العالم
فلا اشكال ودفع هنا اى وجه ان المراد بالحدوث ما لوجوده بداية وبالقدم خلافه هذا
كلامه فكان الشارح قال ومع ظهور ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية مع ان التصريح
بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بقدم الهيولى مثلا وانما قلنا اشارة الى
الرد لان مراد المص هنا هو ان التكوين تكوين الله تع جزء جزء من اجزاء العالم لا في الازل
بل في وقت حدوثه فيظهر من هذا الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بعدم
الهيولى ونحوه قال الشارح الا اي وان لم يكن المراد بالحادث ما لوجوده بداية بل كان
المراد به ما هو مصطلح الحكماء لم يصلح ذلك ردا عليهم وقوله من وجود المعقول
متعلق بقوله فلا بد وقوله اذ لو تاخر اى لو تاخر وجود المعقول لا تقدم الضرب وقوله
بخلاف فعل البارى تع الخ هذا مم فان فعل البارى تع انما يكون ازليا اذا كان صفة
صفته والمفروض انه ليس كذلك اذ المفروض انه عين الاضافة والقول بكون
الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية بديهى البطلان قوله وهو
غير المكون اه فقوله لصحة الانفكاك بينهما وذلك لان التكوين موجود
في الازل والمكون حادث لم يوجد في الازل فيثبت الانفكاك بينهما فلا يكون
كالضرب مع المضروب كما زعموا وقوله والا اى وان كان التكوين فلا يكون
اضافة لما كان عين المكون لامتناع انفكاك التكوين عن المكون ح اى حين كون
التكوين اضافة وقوله غير مسلم عند الخصم يعنى ان صحة انفكاك التكوين عن
المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل
هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة في جوابه وقوله وفي المكون موجود

هو حدوث من الاضافة فان المكون يصح

فى الاضافة الخ يعنى اذ صح الانفكاك فى المكون انفكاكه عن التكوين اذا كان
التكوين اضافة وهو اخراج الشئ من العدم الى الوجود فيكون حالة بين الوجود و
والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما وقت بقاء المكون
وقوله والقضاء اى كما فى التكوين على تقدير كونه صفة ازلية توجد بدون المكون على
ما قالوه اوقوله لا يكفيه من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم ان
يكون اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون
ايجاد المكون لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا شك ان الايجاد والمكون
كما يكون وقت حدوثه يكون الخ وقت بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالمحدث مع الذات قوله لان
الفعل يغاير المفعول اه فقوله لو سلم لم يكن غيرا اى لو سلم ان التكوين نفس
الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع الانفكاك عن المفعول ولو سلم لكان
غير الفاعل اى لو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل الخ اى كما كان
غير المفعول وقوله فان القائل بالعينية اه يعنى ان الشارح لما قال ان
الفعل يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال ان التكوين هو عين المكون
وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول وان لم يكن الفعل صفة حقيقية لهذا
ووكذلك الكلام من الشارح يكون الزاما على القائلين بالعينية ويجوز ان يكون
هذا الكلام تحقيقا لقول القائل بان التكوين صفة حقيقية وذلك لان ذكر التغاير بين
المفعول ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول ومبدا الفعل بالطريق
الاولى فيكون ذكر الاول كناية عن الثانى فكان ابلغ من التصريح وقوله
ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل فعلى هذا يكون لفظ الفعل حقيقة عرفية فى ما به الفعل
كما ان لفظ التكوين يكون كذلك حقيقة عرفية فى مبداء التكوين وهو ما به التكوين بمعنى

اللزوم صح

الصفة

وقوله

غير

ان يكون

الايجاد ويجوز لفظ الفعل مجازا فيما به الفعل وقوله جواب التسليم الاول وهو ان يقال
عدم القدرة لا يكفى اللزوم ما بينه قوله بل الثانى ابعد وهو ان يقال لا اشكال فى كون الصفة
المحدثة غير الذات مع ان الكلام فى الفعل الذى هو صفة محدثة قوله مستغنيا عن الصانع
اذ الاحتياج اليه هنا كلامه قوله اذ الاحتياج اليه اى الصانع انما هو كما هيته الشئ ليست بمجعولة
يلزم ان يكون ذلك الشئ قديما مستغنيا فى التكوين والايجاد والخلق الذى هو نفسه
قوله اقدم منه الى قوله بدون التكوين قوله اما لغوى القدم فى اللغة ما مضى عليه زمان
طويل كقوله تع كالعرجون القديم قوله لانه قديم بدون التكوين به ان يكون الواجب تع
قديما بدون التكوين لا يستلزم كونه اقوى قدما واولى به وانما يستلزم لو لم يكن المكون
قديما بنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون بكونه قديما كان البارى تع
موجود فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته ثم كون التكوين عين المكون مح فى نفس
الامر لكن المح جاز ان يكون يستلزم المحال فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا
قديما بذاته هف قال الشارح لكن ينبغى للعاقل الخ تعريض للشيخ ابى منصور واصحابه الماتريديين فانهم ليسوا
فى ردهم هذا على ما يليق بالعقلاء وقوله ليس امرا محققا مغايرا للمفعول الخ انما لم يقولوا التكوين
نفس المكون بكسر الواو لانهم قد نفوا كونه صفة حقيقية مع ما فيه من السوء الادب ولان المكون
متعدد وقد يحدد المكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الاخر فكانه نفسه بخلاف المكون
بكسر الواو فانه قديم قد لا ينفك فى الازل عن التكوين وقوله كما زعم الفلاسفة الخ فانهم قالوا ارادته
تع هى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تع عين ذاته فلهذا
قالوا انه تع موجب بالذات قوله دليل على كون صانعه الى قوله ما حال الواسطة
قوله ابطال قول الحكماء الخ قالت الحكماء الممكنات باسرها قابلة للوجود على وجوه مختلفة الا
ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل لنظام الكل من حيث هو كل وهو هذا النظام المشاهد
لمناسبته للمبدا فى الاكملية وقوله قد خفى عليه الضروريات لا نزاع فى ان وجود العالم على الوجه

فى التكوين والايجاد والخلق والمنزه خلقه به
التكوين الشئ والايجاد و
ذلك الشئ هو من المعدوم الى ص
الخلق به

قلنا وقوع العالم على هذا النظام

الافق مدل دلالة ضرورته على كونه تع قادرا بمعنى انه تع ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وهذا المعنى الاعم فانه كما يتناول المختار يتناول الموجب ايضا فان الحكما قالوا ان المقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلا الشرطيتين صادقتان في حق البديع كذا في شرح المواقف واما كون وجود العالم على الوجه الاوفق دليلا على كونه تع قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل فدعوى الضرورة فيه مقبول فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبله اهل المناظرة لكن مقصد الشارح هو اثبات معنى الثاني الذي هو الاخص فلابد له من دليل يدل على كونه تع قادرا مختارا بمعنى يصح ان يفعل وان لا يفعل **قوله** ثم يناقش باحتمال الواسطة اي يحتمل ان يصدر عن الباري تع بطريق وسط قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المتعلقة على الوجه الاوفق الاصلح فعلى هذا لا يلزم ان يكون الباري تع فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم هذا واثبت حدوث ما سوى البديع يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان الباري تع موجبا يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة او المجتمعة على ما حقق في موضعه **قوله** بمعنى الانكشاف التام الى قوله صفة الرائي فقوله مصدر المبني للمفعول فعلى هذا يكون رؤية البديع هو بمعنى كونه مرئيا ولو كان الرؤية مصدرا من المبني للفاعل مضافا الى المفعول كما هو الظ كان تفسيره بالانكشاف تفسيرا باللازم وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤيته البديع بحاسة البصر وهو ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة الى البديع هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية على ما سيجيء تفصيله انشاء البديع **قوله** يعني ان العقل اذا خلي الى قوله قايل به يعني ان اصحابنا اه هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم قايل به هذا الكلام يعني ان مقصد اصحابنا هو ان الحكم العقل بجواز الرؤية في نفس الامر وليس مقصدهم هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المعنى ليس محل النزاع مع انه منقوض بجميع الممتنعات النظرية كجسمية الواجب تع عن

ذلك فانه تعالى مثلا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع ما لم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وما يقال الوهم ان مراد الشارح هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤية البديع بل حكم بجوازها ما لم يقم برهان على الامتناع اما قولنا بل حكم بجوازه فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدم الامتناع ثم ان الجواز العقلي يكفي ههنا لان المقصد هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واحتمه بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها فجوابه هو انا سلمنا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع لكن قام البرهان على امتناع الجسمية بخلاف رؤيته تع اذ لو لم يقم برهان على امتناعها فيبقى على الجواز الاصلي وهو يكفي ههنا كما عرفت **قوله** ضرورة انا نفرق الى قوله مصرا فقوله عليه رد الخ يمكن ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان والاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قايل برؤيتهما ايضا وان ما ذكر ههنا في صورة الدليل كان للتنبيه لا للاستدلال فالاعتراض عليه بايراد المنع او نحوه لا يجدي كثير نفع **قوله** اذ لا رابع يشترك الى قوله من خواص الموجود فقوله رد عليه اه وللمانع ان يقول ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصالة وفي العرض بالتبع فكل منهما في الجوهر بمعنى وفي العرض بمعنى اخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجوب الوجود علة لصحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه المط وهو صحة رؤية الواجب تع واما قيد وجوب الوجود وهو كونه ما لغير فهو اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا للرؤية كا[illegible] الامكان ونحوه وقوله فلا ضرر في النقض بها بل في الايراد بما يقع للمعلل اذ يلزم من كون الماهية والمعلولية ونحوهما متعلقا للرؤية كون الواجب الله متعلقا للرؤية لانه تع حج من افراد الماهية والمعلولية ونحو ذلك من الامور العامة والمعروض ان كل واحد منها متعلق للرؤية وقابل لها لكن الواجب تع واما قوله يجوز ان يشترط من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما نذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد الشرط او وجود مانع لا يمنع

في الرؤية

المجتمعة

بعباده

جواز امر

ای عدم

بهذا العدم

يعني به

ذلك

الصحة المطلوبة وذكر في شرح المقاصد ان الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا
لصحتها فتدبر **قوله** والامكان الى قوله وفيه نظر نقل عنه ان وجه النظر هو انه يجوز
ان يشترط عليه الامكان ليس من خواص الموجود كما اشار اليه آنفا وقد عرفت آنفا وجه
انه فائدة فتدبر **قوله** ولا مدخل للعدم الى قوله فلا يلزم المعه قوله وهو صحة رؤية يوجد لك
لجواز ان يكون الحدوث او الامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تع وانت
خبير بان الشارح قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه
وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به
الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ويعلم
ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه
قوله وسوف اشتنا تهنا الى قوله المط وذلك لان الشرط والمانع من الامور
الخارجة عن متعلق الرؤية ولا عبرة به فهل جاز ان يكون الشرط او المانع غير خارج عن
المتعلق فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج عنه وانت خبير بان هذا الاعتراض
مندرج فيما يذكره الشارح من قوله يجوز ان يكون متعلق الجسمية وما يتبعهما من الاعراض
قال الشارح فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي فيجوز ان يعلل صحة الرؤية بخصوصية
الجوهر وخصوصيته وقوله فالعدمي يصلح علة للعدمي فيكون الامكان والحدوث علة
لصحة الرؤية **قوله** ثم لا يجوز ان يكون الى قوله بين الواجب والممكن فقوله لا يدفع
الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون
متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية
خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤيته تع وانت خبير
بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح لقوله وفيه نظر لجواز ان
يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها اه واذا كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره

ويؤيده ما ذكر في الشرح المواقف صح

العرض صح

وقوله اذ يكفي ان يقال الخ فيه بحث فانا سلمنا انا اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هويته ما
ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهر في زيد فقط او
بخصوصية العرض فيه فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هويته
ما وهذا احتمال عقلي لا بد لدفعه من دليل فلذا قال صاحب هذا الوجه الاول انا نرى
كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه
الرؤية العامة من متعلق عام اذ لا بد من مخصوص لشيء من الجوهر والعرض ومع ذلك لا بد ان
يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام هو كون الشيء له هوية ما فانا اذا رأينا زيدا لا ندرك
منه الا هويته ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فجاز ان يكون الواجب
تع ايضا متعلقا للرؤية وهو المط **قوله** انما ندرك منه هويته ما الى قوله على ما لا يخفى فوجه
هذا الرد هو ما ذكره السيد في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح
فلا ينبغي ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون
متعلق الرؤية هو خصوصية كون الشيء له هوية ما لا نفس مفهومه فانه من المعقولات الثانية
فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية هي الجسمية وما يتبعهما من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية الجوهرية او العرضية ثم انه تع منزه عن الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلقا
للرؤية وقوله مخصوصة بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي
فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان صحة الملموسية
مخصوصة بالاعراض فلا يكون مشتركا بين الجوهر والعرض فلا نقض لصحة لعدم جريان الدليل
فيها ويمكن ان يقال ايضا كما انه تع جاز ان يكون مرئيا بالقوة الباصرة لا في مكان ولا في
مكان ولا على جهة جاز ايضا ان يكون ملموسا بالقوة اللامسة لا في مكان ولا على جهة
ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تع في جميع اعضاء المخلوق ادراك
اللمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية لعدم تخلف

الملموسية صح

الله

قوله

الحكم عن الدليل المذكور قال الشارح لكان طلبه جهلا قالت المعتزلة نص احوال الباري
تع لا يقرأ ذا علم وهدايه وشريعه ورد ذلك بان تجويز جهل كليم الله تع بما يمتنع
عليه تع مع علم احاد المعتزلة بعيد **قوله** والمعلق بالممكن ممكن الى قوله لا الامكان [الحجب صح]
والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان يقال ان انعدم انعدم [العلة صح]
المعلول ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو
ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق به وايراد
الشرط والمشروط لان المشروط متفق على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال
فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع المسكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول
ان المتبادر في اللغة نحو مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود
والعدم لا جانب العدم فقط فعلى التقديرين يحصل المط وهو ان المعلق بالممكن ممكن
قوله وهذا عرض عليه بوجوه الى قوله من وراء الجدار فقوله مجاز عن العلم الضروري
فمعنى قوله ارني اي اجعلني عالما بك علما ضروريا وقوله بان النظر الموصل بارني نص في
الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه في
قوله انظر اليك بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان الاستعمال فيه موصلا
بالى مستبعد مخالف للظ قطعا كذا في شرح المواقف وقوله والخطاب لا يقتضي الا
العلم بوجه قلنا نعم الا ان هذا العلم يقتضي ان يكون متوجها الى خصوصه وانه تع لان الخطاب
لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك ان هذا العلم علم ضروري مخلوق الله
تع حاصل قبل سؤال موسى عم الرؤية ثم لو قالوا اجعلني عالما بك علما ضروريا صادرا منه انه [علما ضروريا صح]
تع لم يجعله عالما به حتى طلبه ليحصل له العلم الضروري له تع وهذا غير معقول مع ان فيه ترك
ادب بخلاف ما اذا قال اجعلني رائيا لك فان الرؤية لم تحصل بعد فيكون طلبها امرا
معقولا وليس في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظ للعاقل المنصف **قوله**

[انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود ومع قطع النظر عن جانب العدم صح]

ان كانوا مؤمنين الى قوله فلا اشكال اصلا قوله اي فلا يرد وفي انهم كفار فلا
يحسن ترديد الشارح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين اه لان الترديد انما يحسن
اذا كان في كفرهم تردد ولكن لا تردد في كفرهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان
ترديد الشارح هنا للتفصيل لا لاظهار التردد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم
موسى عم كانوا فرقتين احديهما هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون وذكر في تفسير
القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من عبادة العجل الا اثني عشر الفا انتهى كلامه
فحاصل كلامه هو ان قوم موسى عم ان كانوا مؤمنين وهم الفرقة الاولى قول موسى [لكفاهم صح]
عم وان كانوا كفارا وهم الفرقة الثانية لم يصدقوه وانما ذكر هنا فرقة المؤمنين
توسيعا لدائرة جواب اصحابنا عن اعتراض المعتزلة وذكر في شرح المواقف ان
موسى عم لو كان مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه
ان يردعهم اي يكفهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تع كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون
عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين
منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تع لان الكفار
لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون
فكيف يقولون مجرد اخباره مع انكارهم معجزاته الباهرة قال الشارح اما الكتاب الخ
فان النظر في الاية الكريمة موصل بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية فيكون ذلك اليوم وهو [الرؤية في صح]
المط وقوله كما ترون القمر ليلة البدر المقصد تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه
المرئي في الجهة وعلو المكان **قوله** والجواب منع هذا الاشتراط الى قوله كذا في [بالمرئي صح]
شرح المقاصد قوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروط بكون المرئي في مكان
وجهة ومقابلة والحق ان الحالة المسماة عند اهل السنة بالرؤية والانكشاف التام [بجهة صح]
ليس مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم كانوا يدعون ان ذلك النوع حاصل البصر بان

لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة اصلا نعم لا يكون محل الرؤية امرا جسمانيا
وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو الباري
تع كما ان محل العلم الضروري امر جسماني وهو القلب عندنا وعند المعتزلة
الله لا ينافي ان يكون متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو الباري تع
فهذه كون الادراك هو الرؤية مطلقا اي وبعد تسليم كون الادراك
هو الرؤية مطلقا يعني انا لا نم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي فالادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الا
عم وقوله لا دلالة له على عموم الاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة قوله كالمعدوم لا يمدح الى قوله في حقه تع وههنا ابحاث
الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس مراده
تحقيق الاستدلال على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه
على عدم جواز الرؤية قال ذلك المستدل في جوابهم ان الاية لا تدل على عدم
جواز الرؤية بل تدل على جوازها وهذا من المعارضة يكفي لنا في الالزام عليهم
غاية ما في الباب ان الاستدلال بالعموم والاستدلال بالنفي لما تعارضا تساقطا لكن
ليس ما استدلالهم لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالاية وقد حصل هذا الغرض
وغرضهم تحقيق عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت البحث الثاني
ان مبنى كلام ذلك المستدل على العرف واللغة فان اهل العرف واللغة اذا ا
رادوا مدح شيء من انسان او فرس او لباس او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا
الشيء مما لا يدركه الابصار مع انه مما يدرك بالابصار فهذا القول منهم يدل
على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على وقوعها لكنهم انما ذكروا هذا
القول لكمال مدح ذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات

او يقولون انه مما لا يراه العيون مع انه مما يراه العيون ويدركه الابصار صح

والروائح

والروائح ونحوها فانها ليست مما يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراك
الابصار او بعدم رؤيتها نعم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون لم يسمعها اذن
واذا ارادوا مدح الروائح يقولون لم يشمها انف ثم لما قيل في شأنه تع لا يدركه
الابصار فهم انه تع مما يمكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد للتمدح بذلك النفي
غلبة للتمدح للتمنع والتعرض لحجاب الكبرياء البحث الثالث انا قلنا ان نفي الرؤية *والتعرض صح*
في مقام المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان
ذلك المنفي حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك او نفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع امكان *صح صح*
المنفي في صورة النقض نقض ما ينافي الالوهية والامكان المنفي فيما نحن بصدده
ليس بعض ما هو كمال ولطف ارزقنا وبعّدنا من الحرمان فالشارح منها اي من السمعيات *وحرمانه عنهم صح*
ان الايات الواردة في سؤال الرؤية الخ نحو قوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا لو كانت
الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا الحد مستكبرا اي رافعا نفسه الى مرتبة
لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات وقوله لتعنتهم وعنادهم ولهذا
استعظم نزول الملائكة مع امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف وقوله هذا اي
عدم منع موسى عم مشعر بامكان الرؤية في الدنيا قال المص الخ خالق لافعال العباد *وله صح*
يعني ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تع ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى *افعال عباد*
عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا لله تع ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك *مكسوبا*
تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف
وسيجيء بعض ما يناسب هذا المقام ان شاء الله تع قوله لكان عالما الى قوله فيكون العلم *تفضل*

الاجمالي

المعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي الاجمالي الموقوف على التصور الجزئي صح

الاجمالي فقوله فان الاول افاده الوجود بخلاف الثاني يعني ان كل واحد من الفعل الاختياري وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي الاجمالي لان الفعل الاختياري وكسبه كالمشي محل الكسب ليس موجدا لهذا الفعل الاختياري كان محلاله باختياره فهذا القدر من القصد والتصور يكفي للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة للوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي ولاشك ان اجزاء ذلك المحل امور متكثرة لها حركات متكثرة كل واحد منها مسبوقة بقصد جزئي مسبوق بتصور جزئي ولاشك ايضا ان افاده الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يتصور الا ممن له العلم الكامل والقدرة الكاملة وهو البديع القوي العزيز فان قيل لا نم ان افاده الوجود لتلك الحركات المتكثرة لا يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي بل يكفيها التصور الاجمالي والقصد الاجمالي لابد لنفي ذلك من دليل فانا م وراء المنع قلنا هذا المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين بالاستعداد والمحل يكفيهم العلم الاجمالي واما اصحابنا فهم لا يقولون بالاستعداد بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئي مرتب على تصور جزئي واما كون هذا القصد ازليا او متجددا فعند احناف اصحابنا كما مر قوله بل لو سئل عنها الى قوله او لا يدوم قوله لا العلم حتى لو سئل من تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لا يقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لا يقدر على العلم بتلك الاجزاء بل يعلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلي والتصور التفصيلي وانكار ذلك مكابرة لا يلتفت اليها قوله اي عملكم على ان ما مصدرية الى قوله اقل قوله ينبغي ان يجعل هذا المصدر كما ان لفظ الفرح والقدم او نحوهما حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل الراجح وهو ان هذه الالفاظ اذا اطلقت لا يتبادر منها الا ما هو الحاصل بالمصدر واما المعنى المبني الذي هو معنى المصدر فهو خلاف الظ والمتبادر ثم ان معلق

كمعنى للمفعول والخلق ان لفظ عملكم حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر صح

الحلق

الحلق هو المتبادر اعني الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة قد يفيد العموم مثل الاضافة في قوله تعالى قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة في امره يفيد العموم ومثل الاضافة في قولهم اتفق اهل الحق فان اضافة الاهل الى الحق يفيد العموم ومثل كما ان الموصول قد يفيد العموم نحو الذي ياتيني فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا ظهر لك انه لا فرق بين الاضافة والموصول في افادة العموم واما جعل افاده الموصول بطريق الوضع وافاده الاضافة بطريق المجاز فتحكم محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع على ما علم في اصول الفقه قوله لا يتم المقصود وهو انه تع خالق لجميع المعمولات العباد فلو لم تحمل الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تع خلق بعض معمولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة الى النجار مخلوقا له تع فان السرير وان كان معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوقا له تع وقيل المراد بما تعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد هذا يكون المعنى ان الله خلق مادة الاصنام وصورتها ولاشك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الاية الزاما على المعتزلة القائلين بان افعال العباد الحاصل بطريق التوليد قال الشارح للذهول عن هذه النكتة اي عن ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر قوله بدلالة العقل يعني ان المخصص ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام قطعيا في الباقي بخلاف ما اذا كان المخصص هو العقل على ما مر في اصول الفقه قوله وكقوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق وقد توجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ هذا كلامه والمعنى والظ هو ان تعالى انكر التسوية بين من يوجد حقيقة الخلق لا كامل من يوجد منه حقيقة الخلق وقد نزل الفعلان منزلة اللازم كما في قوله تع هل يستوي الذين يعلمون

مخلوقة للعباد بطريق التوليد صح

والذين لا يعلمون صح

والمعنى لا يستوي من وحده جمعه العلم ومن لا يوحد هذا مبني على ما افاده الشارح في المطول **قوله** والمعتزلة لا يثبتون ذلك ويمنعون كون الخلق مناط لاستحقاق العبادة وظهور دلالة الآية السابقة في ذلك المقام هذا كلامه قوله وورود الآية عطف على قوله كون الخلق والمراد بالآية السابقة هي قوله تع افمن يخلق كمن لا يخلق اي ويمنعون وورود هذه الآية في مقام كون الخلق مناط لاستحقاق العبادة لكن قوله تع اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة **قوله** لبطل قاعدة التكليف وهي ان المكلف به امر اختياري البتة هذا كلامه وهي ما يستفاد من قوله لا يكلف العبد بما ليس في وسعه والحاصل ان تكليف ما لا يطاق غير جائز عند المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقا له تع لزم ان يكون تكليف العباد بافعالهم تكليفا بما لا يطاق لان المفروض ان الكل بخلق الله تع وتكليف ما لا يطاق باطل كما عرفت ولزم ايضا بطلان قاعدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد ممدوحين ومذمومين ومثابين ومعاقبين على افعالهم الاختيارية مع ان الكل بخلق الله **قوله** والمدح والذم والثواب والعقاب قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح واما الثواب والعقاب ففعل الله تع وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لميته خلق احراق عقيب مساس هذا كلامه قوله يجوز ان يمدح يعني ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما التأثير والايجاد بالاستقلال وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته عن الآفة وعدم سلامتها عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها كذا في شرح المواقف فلا يسأل عن لميتها اي كما لا يصح ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مساس النار ولم لم يحصل عقيب مساسة الماء كذا هنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما كذا في

ويمنعون اه

وقوله

ولم لم يحصل الابتداء

يقال م

شرح

شرح المواقف **قوله** اشارة الى خلاف خطاب التكوين اي قوله تع كن وان الله تع اجرى عادته فيما اراد وشيئا على ان يقول له كن فيكون هذا كلامه قوله على ان يقول متعلق بقوله اجرى قال الله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراده بان اجرى الله تع سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد النفسي المنزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى ان نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل قال بعض الافاضل اما قال لا يبعد ولم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه الله تع بوقوعه **قوله** وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تع فقضاهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير ههنا يؤدي الى التكرار هذا كلامه قوله ويؤيده قوله تع تعالى قضاه اي صنعه وقدره ومنه قوله تع فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المص وقضيته وتقديره عبارة عن معنى واحد مثل قوله بارادته ومشيئته والمقصود في امثال ذلك هو التفنن في العبارة فهو من محسنات الكلام وذلك ان تقول المراد بالارادة الازلية والقصد الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فيكون من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء يجيء بمعنى الحكم تعالى قضى اي حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا ان القصد الازلي بمنزلة الحكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى **قوله** ويؤدي الى التكرار اي الى زيادة التكرار فان اصل التكرار قد حصل

بهذه الكلمة

بقوله وبه سنه قال الشارح لان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي
بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر
ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله تعالى عنه الايمان حتى ينتقم عنه على ظلمه وايذائه كذا في تاتار
خانيه **قوله** والرضاء انما يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بالقضاء من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفات وهو المقضي فالصواب ان
يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي ليس بكفر وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفة من صفاته تعالى الصفة مما لا شبهة في صحته
ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو مقضي لا من حيث ذاته ولا من
سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشاء
للثاني اختار الشارح هذا الطرف في الجواب فليتامل هذا كلامه **قوله** بل من حيث هو مقضي
ليس بكفر ذكر في شرح المواقف ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده
اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية
دون الاولى والرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من
وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه
صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا **قوله**
لا شبهة في صحته لا نزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهذا
هو المراد من قال لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال
هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء لان الرضاء بقضاء الله الذي
هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان يكون الرضاء بالكفر واجب[ا]
لانه لازم لصفة القضاء وموجب لها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم
بالضرورة لكن الرضاء بالكفر كفر اجماعا ولما كان حاصل السؤال هكذا لم يقل الجواب بان

يقال

يقال الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي لان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند
السائل الا انه مع انه كان مندرجا في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب واما **قوله**
دون المقضي فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذلك لان السائل كان يقول لما لزم الكفر
للقضاء المرضي لزم وجوب الرضاء بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة فالصواب
في الجواب هو ان يسلم وجوب الرضاء بالكفر ثم يقال ان للكفر نسبة الى الله
تعالى باعتبار فاعليته له الى اخر ما ذكرناه انفا ان المعلل الكفر نظرا الى ذاته لا يحكم عليه انه قبيح
او حسن عندنا وانما يحكم عليه باحدهما باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب الكفر الى ارادة الله
باعتبار خلقه اياه كان هذا الاعتبار مرضيا واذا نسب الى العبد كان بهذا الاعتبار
منكرا قال الشارح وهذا تشنيع جدا فانه لا نص على ذلك بل ليس قريبا من عباد الله تعالى كذا
في شرح المقاصد **قوله** حكي عن عمرو بن عبيد الخ قالت المعتزلة انه تعالى اراد من العباد
ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع
هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة العرفية المجردة
الا رضا وهو مذهب اهل السنة وكلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة
مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او بعد ذلك الترك فانه امر قديم
يجامعه تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا
يجوز في حقه تعالى هذا كلامه **قوله** كالملك قال في شرح المقاصد كالملك اذا اراد
دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوها **قوله** وليس
بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والخدام وكفى بهذا العصيان ومغلوبية
انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا يقولون ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك
ان مخالفة امره تعالى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبيته اجماعا **قوله** وقيل الخ هذا جواب عن

وحاصله

قال رحمه الله [اولها]

قوله وليس بشيء وقوله وهو مذهب اهل السنة اى كما ان مخالفة رضاه تع لا يوجب
نقصه ولا مغلوبية اصلا على مذهب اهل السنة كذلك مخالفة ارادة
العبد المجبرة لا يوجب شيئا منهما اصلا وقوله وهو كلام خال عن التحصيل اى ما
قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبنى على عدم معرفة معنى الرضا كما ترى وقوله
قد تحامه الخ فانهما يجتمعان فى الايمان المؤمن فانه وقع بتعلق ارادته فكان موافقا
لرضاه الله وتعلق الارادة يوجد بدون الرضا فى الكفر الكافر وفسق الفاسق والرضا
يوجد بدون تعلق الارادة فى ترك الاكل المباح مثلا وقوله نعم تخلف المراد
الخ هذا ناظر الى قوله وقد تجامع اذ يفهم منه جواز تخلف الرضاء عن تعلق الارادة
مع انه لا يوجب نقصه تع لو تخلف مراده تع عن تعلق ارادته يلزم نقصه لكن
هذا التخلف غير لازم من تخلف الرضا قال الش وقد يتمسك من الجانبين بالايات
الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا حكى الله تع عنهم
انهم قالوا اشركنا بارادة الله تع ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا قلنا قالوا ذلك
الكلام سخرية من النبى عم ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا للكائنات
الى مشيئة الله تع والثانية وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن
بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله تع قلنا اى لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على
بعض فانه مراده بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس مراده تع والثالثة والله لا يحب الفساد
والفساد كائن والمحبة هى الارادة فالفساد ليس مرادا قلنا بل المحبة ارادة خاصة
وهى ما لا يتبعها مواخذة ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام ثم هذه الايات
معارضة بآيات اخرى هى ادل على المحبة منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على
الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله لهديكم
اجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة فى هذه الايات ونظائرها على المشيئة القسر والالجاء

بل التفصيل

بمراد

وليس

وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا ماخوذ من شرح المواقف
وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تع فقط فلا قدرة من
العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا قدرة له وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد
فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو
مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثرا فى اصل
الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا
بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود هنا ان للعبد فعلا منسوبا الى قدرته
سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى
ويجب ان يعلم ان جميع الافعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض
الادلة لا يجرى الا فى المكلف فلذا خصوا العباد بالذكر بهذا الكلام قوله ومذهب الجبرية هم
قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها قوله
وهو مذهب الاشعرى وقد مر تفسير مذهب الشيخ قوله والله تع خالق لافعال العباد
قوله وهو مذهب المعتزلة قالوا هى واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار قوله وهو مذهب الفلاسفة منهم قالت الحكماء وامام الحرمين هى
واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله تع فى العبد قوله وهو مذهب
الاستاذ وقال الاستاذ ابو اسحاق هى واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه
وقد جوزوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد قوله وهو مذهب القاضى قال القاضى ابو بكر الباقلانى
هى واقعة بالقدرتين على ان يتعلق قدرة الله تع باصل الفعل وقدرة العبد بصفة اعنى بكونه
طاعة او معصية كما فى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تع
وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وما ذكرناه كله
من التفاسير مذكور فى شرح المواقف قوله خصوا العباد بالذكر لعلهم ارادوا جميع الحيوانات

بالعباد

فقيد

كما ارادوا من بني آدم نوع الانسان فيكون من ذكر الخاص وارادة العام قوله
لا يصح تكليفه لبطلان تكليف الجماد بالضروره واما قوله ولا يترتب استحقاق الثواب
ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائده التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري
لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل هذا كلامه قوله ففيه نظر مر ذكره فهو قوله لا ثواب
والعقاب تفرقة فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها الظاهر ان المراد الشارح
ههنا هو الالزام على الجبرية فانهم كانوا اتفقوا مع المعتزلة في ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود
الشرع على ما ذكر في شرح المواقف في بيان الفرق الاسلامية فهم كانوا يقولون بالوجوب
العقلي على العباد وباستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود الشرع بالطريق الاولى وقوله
لجواز ان يكون داعيا الخ يعني للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك
الاختيار المترتب على داعي يصير الفعل طاعة او معصية ويصير علامة للثواب والعقاب
لا سببا موجبا لاستحقاقهم هذا ماخوذ من شرح المواقف واستخير بان مذهب الاشعري ان
لا دخل لقدرة العبد في وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك الافعال فيرد على مذهب الاشعري
ايضا الاعتراض بعدم فائده التكليف لان وجوب القدرة وعدمها على السواء عنده فلذا
قالوا ان هذا المذهب وهو المسمى بالجبر المتوسط وسمي ما هو تتمة لهذا الكلام انشاء الله تعالى
قال الشارح والنصوص القطعية تنفي ذلك اي تنفي ما زعمته الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا
قوله فان قيل بعد تعميم اراده الله تعالى هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن
وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان بالنسبة الى الموجودات فقط
وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك هذا كلامه قوله بالنسبة الى كل
ممكن الخ الظاهر هذا ايضا ينبغي ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المص
يثابون بها ويعاقبون عليها فان الثواب والعقاب لا يتصوران الا بالنسبة الى الموجودات
فالاولى ان يقال ان مورد هذا السؤال هو قوله وللعباد افعال اختيارية الخ ان كان سؤالا من

ان التكليف يكون ذا عياص

فبعد ورود الشرع

طرف الجبرية ومورد السؤال السابق هو قوله والله تعالى خالق لافعال العباد الخ قوله
وتقديره انه كان سؤالا من طرف المعتزلة ولما كان مورد السؤال الثاني ومورده
مغايرين لمورد السؤال الاول ومورده اعاد الشارح هذا السؤال مع جوابه افادة للطالبين
زيادة قوة في دفع سؤال كل واحد من الخصمين هذا ذلك ان نقول منشأ السؤال الاول
هو الاراده وحدها ومنشأ السؤال الثاني هو مجموع الاراده والعلم قوله ضرورة الا لجاز
انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن اراده وكذا الحال في الامتناع واستمرار
الاعدام الازلية ليست بالاراده لان اثر الاراده حادث تعميم الاراده محل بحث
ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والظاهر ان تعلق ان
تعلق الاراده بالوجود بحث والامتناع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم
هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الاراده في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الاراده
عليهم هذا كلامه قوله والا لجاز انقلاب علمه جهلا الخ قال في شرح المواقف ان
ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب علمه
جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا لجاز الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وقال ايضا
ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة
على شيء منها اصلا قوله بان العدم الازلية ليست بالاراده ويؤيده ما ذكر في شرح
المواقف ان اسناد العدم الى مشيئة القادر وارادته بمعنى حدوث العدم كما في الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن ان يقال الاراده بالعدم مجاز عن
عدم تعلق الاراده بالوجود ودرسه الجار وهو حكم العقل بان الاراده لا تتعلق بالعدم اصلا
بل المتعلق بالعدم هو عدم التعلق بالوجود ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الاراده بالوجود
امر اختياري مستند الى صفة اي اراده كذلك الكف عن تعلق الاراده بالوجود امر اختياري

مستند الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود الممكن يقتضي ان يكون وجوده
حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارادة فانه يجوز ان
يكون ازليا ومعلله وهو كون الشيء مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلي ثم ان دوام
العدم الازلي لكل حادث تابع لذلك الكف الازلي التابع لصفة الارادة ولا شك
ان تابع التابع تابع فيكون العدم الازلي لكل حادث تابعا لصفة الارادة وهذا معنى كون الاعدام
الازلية آثارا للارادة فلا يلزم كونها حادثة كما عرفت قوله لم يتوجه السؤال الخ اي
للمعتزلة ان يمنعوا المقدمة المذكورة اذا كان لهم ان يقولوا لا نسلم ان ارادة الله تعالى
لو تعلقت بالوجود يجب ذلك الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر ولم يجب ايمانه
ولا نسلم ايضا ان ارادة الله تعالى لو لم يتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم تتعلق بكفر
الكافر مع ان كفره لم يمتنع بل وجد قال الشارح نعلم ونريد ان العبد يفعله الخ هذا مبني على ان
علمه تعالى وارادته تابعان لاختيار العبد وارادته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا قد تمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم
فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا
تفرعت عن علمه باختيار العبد الى الفعل فتأمل هذا كلامه قوله قد يمنع هذه المقدمة
الخ اعلم ان هذا المنع مبني على عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان مورد
السؤال فهو هذا اختيار العبد ومنشأ السؤال هو علم الله تعالى وارادته فحاصل السؤال هو ان
علم الله تعالى وارادته وان كانا تابعين لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره
البتة فيكون فعل العبد واجبا وجوده لازما لاختيار العبد او ممتنعا لازما لترك العبد ولا شك
ان وجوب الوجود او امتناعه ينافي اختيار العبد فاجاب بان الوجوب محقق لاختياره
لا مناف له وكذا الامتناع مع ترك العبد باختياره محقق لاختياره لا مناف له نعم يتوجه ان
يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله

متحقق لاختياره فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود هنا واما ان ذلك الاختيار
ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر وذلك مذهب الاشعري
وهو جبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى
صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار من الله
تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي
كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق هذا كلامه قوله لانه لا يوجد شيئا اي لان العبد
لا يوجد شيئا عند الاشعري بلا مدخل له في وجوده عنده قوله وهو جبر متوسط اي
هو جبر متوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية
وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود هنا
اذ المقصود هو ان لا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعري
ومذهب الاستاذ قوله بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما على سبيل البدل
لا على الاجتماع فان اجتماعهما محال قطعا قوله بلا داع اي لو تعلقت تلك الصفة بالداعي
يلزم الايجاب وهو مناف لكون العبد مختارا مع انه مختار عند الاستاذ قوله وايضا
منقوض الخ توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة فمبني على ازلية تعلقاتها ايضا وقد
يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن
في الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها علم موجب له
اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر هذا كلامه قوله ازلية اي كان له تعلق
او ارادة كان له نفس الارادة قوله وقد يجاب اي يجاب عن النقض المذكور فلا
يخفى ان هذا الجواب ساقط فان حاصل النقض هو ان يقال ان الله تعالى يعلم ويريد
انه يفعله او يتركه باختياره فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي اختياره
تعالى واما ازلية تعلق العلم والارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس العلم او الارادة وظ

ان حالها لا يختلف فى اصل الدليل فى صورة النقض ولهذا لم يتعرض الشارح لكون
تعلق العلم سببا موجبا لتعلق الارادة بل يكفى هنا استلزامه اياه كما عرفت
قوله مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة
الى النار ما لنا مراد لا حكم للضرورة فيه هذا كلامه الظ ان مراد الشارح هو ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا ظاهريا وسببية ظاهرية فى بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع
فلا حاجة هنا الى التعرض للدوران فان الدوران لا ينافى ان يكون الخالق هو الله
تع فليس لنا حاجة الى التفصى عن هذا المضيق بخلاف السببية الظاهرية فانها تنافى بحسب
الظ ان يكون الخالق هو الله تع فاحتجنا الى التفصى عن هذا المضيق الذى ذكره الشارح
قوله وتحقيقه ان تصرف العبد الخ صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل هو تعلق
الارادة بمعنى ان تصرفها لان خلق الله تع صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت فى ارادة الله تع وقيل صرف
القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجى لان صرف
القدرة متأخرة عن القدرة المتأخرة عن القصد ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو
مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان عدم الشى باعتبار ذاته لا ينافى
تأخره بحسب صفة كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت
يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت هذا كلامه قوله وهو اى جعل القدرة متعلقة بالفعل
انما يحصل بتعلق الارادة بصرفها لان خلق الله تع صفة متعلقة بالفعل وهى القدرة
وحاصل المعنى هو ان تعلق ارادة العبد هى صفة مخلوقة لله تع ولذاتها تكون متعلقة
بالمراد وهذا التعلق امر اعتبارى حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا
التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كون كل شى موجود فهو
مخلوق لله تع ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تع بطريق

وليس شى لان قصد الاستعمال يقتضى ان توجد القدرة حه

بمعنى ان تعلق الارادة حه

جرى العادة قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد
مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق الى ارادته بتلك الافعال جزء غير
ان يكون له اختيار الدواعى الذى اختاره المعتزلة فى طريق الهارب وقدحى العطشان وكما
ان حصول صفة الارادة فى البارى تع لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة
امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل فى ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة
الارادة فى العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا
اختياريا حاصلا لها لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل فى ايجاد افعاله الاختيارية كذلك
حصول صفة الارادة فى العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة
الارادة امرا اختياريا حاصلا لها لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل فى كسب افعاله الاختيارية
وبالجملة ان الله تع خلق فى العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا وسببا حقيقيا لحصول افعال
العبد وخلق القدرة علة عادة او شرطا دائما لحصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق
حقيقة هو الله تع هذا هو التحقيق الذى ينبغى ان يكون مراد الاشعرى فتأمل وبالله التوفيق قوله
المتأخرة عن القصد اى عن القصد الذى يحدث عنده القدرة يعنى ان المتأخر عن الشى
متأخر عن ذلك الشى فينبغى ان يكون قصد استعمال القدرة عين القصد الذى يحدث عنده والا
يلزم تأخر الشى عن نفسه قوله لان قصد الاستعمال يقتضى الخ ولعل هذا القائل استعمال القدرة
جعلها متعلقة بالفعل فلا اشكال عليه انتهى قوله ثم ان عدم الشى الخ جواب عن قوله لان صرف
القدرة متأخر الخ يعنى ان عدم القصد باعتبار ذاته لا ينافى تأخره باعتباره وصفه اى الى استعمال
القدرة وصرفها الى الفعل فعلى هذا يستمر وجود القصد الى وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم
ان يكون هناك قصدان متغايران بالذات قوله وايجاد الله تع الفعل مع وجود القدرة
عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل هذا كلامه لا يخفى ان صرف الارادة
وتعلقها متقدم على وجود الفعل بعدما زمانا فلم لا يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى

للمتأخر عنه حه

القصد حه

ارادته بقصده حه

بالنظر حه

هذا السعب انتهى كلامه فى صرف القدره على التعقيب قال الشارح والكسب مقدور داي
اثر الكسب مقدور وقوله والخلق اى اثر الخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب والخلق
بمعنى المخلوق قوله وينفرد كل منها بما هو له فيل عليه فح لا شركة فى مذهب الاستاذ
معنى انه افحش شركا من مذهب المعتزله وليس بشى لان كلا من المؤثرين منفردا بما له دخل
فى تاثيره على ان مأثر قدره العبد فى بعض الامور بمحل البديع وخلقه كذلك ليس افحش من نفى
قدره البديع بالكليه ولا تجرى فى ملكه الا ما شاء هذا كلامه قوله افحش شركا اى افحش اشراكا
وقوله لان كلا من المؤثرين الخ يعنى ان البارى تع والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد فى
بعض الامور بمحل البديع وخلقه لذلك ليس افحش من نفى قدره البديع بالكليه لا تجرى
فى ملكه الا ما شاء هذا كلامه فقوله افحش شركا اى افحش اشراكا وقوله لان كلا من المؤثرين الخ يعنى ان
البارى تع والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع ان كلا واحد منهما منفردا بما هو له
من حصته من الاثر فان لكل واحد منهما حصة من الاثر مخصوصة له فثبتت الشركة على مذهب
الاستاذ الله قال بعض الافاضل الشركه المنفيه هى ان يستقل كل واحد من الشريكين
فى مطلق الايجاد وفا الى انه لا شركة منهية فى ملكه مذهب الاستاذ اصلا ولا استقلال
للعبد فى افعاله قوله لا تجرى فى ملكه الا ما شاء جملة حالية متعلقه بقوله ليس افحش يعنى ان فى
مذهب الاستاذ لا تجرى فى ملكه تع الا ما شاء بخلاف مذهب المعتزله على ما عرفت قال الشارح
لانه قد ثبت ان الخالق حكيم الخ هذا ناظر الى مذهب المعتزله فى ان الفعل حاكم فى حسن الاشياء
وقبحها واما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق فلا يقبح منه شى اصلا
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله وهى علة للفعل اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه
شرط شرطا عاديا كيبس الملاقى لها ذلك هى ان يفعل من شانها الاثر عنده ومن شانها توقف
الاثر الفاعليه عندهم فتامل هذا كلامه قوله علة عادية لا يخفى عليك الا دخل للقدره عند
اصحابنا فى وجود الافعال فح لا يظهر الفرق بين ان يكون القدره علة عادية وبين ان يكون

شرطا عاديا ولعل المراد انها علة ظاهرية كالنار للاحراق والجمهور على انها شرط ظاهرى كيبس
الملاقى للنار وقوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايرادها هاهنا قوله
وكان من المفضى بشرالى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبح وهو
لا يسافى الذم فى فعل المنهيات بوجه اذ هو صرف القدره اليه على ما سبق هذا كلامه
قوله بسبب ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يمكن ان يقال ان ترك الواجبات
يتناول اكتساب القبح فان كف النفس عن اكتساب القبيح فعل على ما ذكره ابن
الحاجب فى مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هو
المضيع لقدره فعل المزيد هو الكف عن اكتساب ذلك القبيح ويؤيد ما ذكرناه ان قوله وكان
هو المفضى الخ الى قوله وان قصد فعل الشر الخ واما ترك الواجب فهو مذكور فى ضمن
قوله وان قصد فعل الشر الخ وذلك لان من ترك الصلوة متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل
الشر الذى هو الكف من الصلوة فخلق البديع قدره فعل الكف عن الصلوة قوله والا
لزم وقوع الفعل بلا استطاعه لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتاثير القدره
الحادثه والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها هذا كلامه
قال بعض الفضلاء ان وقوع الفعل بلا استطاعه بطلانه بديهى والمشاهده لا بالدليل
حتى يحتاج الى ان يقال بان هذا الكلام الزامى لا تحقيقى قوله لا مرفح متاع بقاء الاعراض
فلا بعض بقدره البديع اذ ليست من قبل عندهم هذا كلامه فان التعريف المختار عند اصحابنا
وهو ان يقال العرض موجود قائم بمتحيز يخرج عن هذا التعريف صفات البديع قوله
فقد اعترفهم بان القدره الخ حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق واخلافى دعوى
الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدره قبل الفعل اصلا وتدعى المعتزله جوازه
قبله لانه لا بد من مثل سابق كما استغرق به هذا كلامه قوله وليس نفى وجود السابق
واصلا الخ يعنى ان الاشعرى لا يحتاج فى دعوى كون الاستطاعه مع الفعل الى نفى المثل

السابق اذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق
او لم يوجد قوله وفيه بحث الخ لا يصح ان يراد هذا البحث ههنا لان الشارح قد وجه قوله
ثم ان ادعيتم الخ فان حاصله انا لا يمنع جواز حصول الامثال السابقة وانما يمنع وجوب ذلك
فمن ادعى الوجوب فعليه البيان وقوله لا بد من مثل سابق هذا على تقدير تجدد القدرة بالامثال
واما على تقدير استمرارها بعينها فلا بد ان يوجد هي قبل وجود الفعل كما سيجي انها كانت متعلقة
بالقدس ولئلا يلزم تكليف العاجز فلا بد ان يكون موجوده قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال
واما باستمرار بقاء الاعراض قال الشارح واما ما تقال الخ هذا جواب اخر بقوله فان قيل لو
سلم الخ قوله لزم التحكم الخ واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل
كما عرفت انها علة عادية قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا لزم قيام العرض بالعرض يرد
عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا
يمتنع قيامه بمثله هذا كلامه وانت خبير بان قوله يرد عليه الخ كان مندرجا في نظر الشارح
حيث قال يجوز ان يمتنع في الحالة الاولى الى قوله السواد وذلك لان الشرائط المقارنة للقدرة
جاز ان يكون امورا اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية من الحالتين على السواء وتلك
الامور الاعتبارية لم تكن مقارنة للقدرة في الحالة الاولى فيمتنع الفعل وكانت مقارنة
لها في الحالة الثانية فيجب الفعل ومن جملة الامور الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قوله يخ
ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل
بتأثير القدرة الحادثة فسر التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات
حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة
من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى وح
لا اشكال اصلا هذا كلامه قوله ومن ههنا اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه قوله وهو الامام الرازي

اي من جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط الوجود وامتناع وجوب الفعل في الحالة الثانية تمام الشرائط

قال الامام

قال الامام القدرة يطلق على مجرد القدرة التي هي مبدأ الافعال الحيوانية ولا شك انها
قبل الفعل والقدرة يطلق ايضا المستجمعة لشرائط التأثير فلا شك انها مع الفعل لان وجود المقدور
لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التأثير
فلذا حكم بانها مع الفعل هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله فسر التأثير اه هذا اشارة الى
جواب الاعتراض المذكور في شرح المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال ان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التأثير
فحاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت مع جميع شرائطها العادية كانت مقارنة
للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرائط العادية كانت سابقة على الفعل قوله وفي كلام
الآمدي الخ هذا جواب اخر عن الاعتراض المذكور حاصله ان كون القدرة مستجمعة لشرائط
التأثير لا يقتضي ان كون القدرة مؤثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التأثير لكن قدرة
الله اغنت عن قدرة العبد ح لا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة
كيف يكون من شانها التأثير وقد مر ان التأثير لا يتصور الا بان يكون الموصوف بها عالما
بتفاصيل حركات اعضائه وسكناتها وهذا غير مقدور له ويمكن ان يقال ان عدم العلم
بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التأثير غاية ما في الباب ان ذلك العلم التفصيلي
شرط لتأثير القدرة بالفعل وعدم وجود شرط تأثيرها بالفعل لا ينافي ان يكون من شانها التأثير
قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشي وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له في
التحيز الا فليس جعل احدهما صفة للاخرى اولى من العكس بل الكل صفة للمتبوع وفيه
الصحوه فيه ان تابع الشي في التحيز ان يكون تابعا للاخر بخصوصية ذاتية بينهما هذا كلامه
قوله بمعنى تبعيتهما له في التحيز الاولى ان يقال اختصاص الناعت بالمنعوت وذكر في
شرح المواقف ومعنى القيام بالغير هو اختصاص الناعت بالمنعوت وذكر في شرح المواقف
ومعنى القيام بالغير هو اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح

والا اي وان لم يمتنع تمام الشيء او بقاؤه محاذيا للمحل لزم الترجيح وانه مح قوله
ووجه الصعوبة فيه هذا اشارة الى سند المنع يعني انا لا نم لزوم ترجيح بلا مرجح لم لا
يجوز ان يكون تابع الشيء في الحيز تابعا لشيء اخر في الحيز ايضا لخصوصية ذاتية بين ذلك التابع
وذلك الشيء الاخر او نقول لم لا يجوز خصوصية بين ان يكون التابع ليس في اختصاص
الباعث تابعا لشيء اخر في اختصاص الباعث ايضا لخصوصية ذاتية بينهما قوله المراد
سلامة اسبابه يعني للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة
ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره كثيرة
المآل والتحول وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم والا لم يصح تفسيره بسلامة
اسبابه وقولنا ذو سلامة اسبابه لصحة الحمل لا لصحة التفسير هذا والاقرب ما افاده
بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت
اسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد سلامة الاسباب وصفا له هذا الكلام فتوكيد
وصفا اضافيا اي وصفا نسبيا لا يكون من احوال ما هو متعلقة لا وصفا ذاتيا يكون من
احوال نفسه قوله يعبر عنه تارة بلفظ مجمل يعني بلفظ الاستطاعة وتارة بلفظ سلامة الا
و قوله وقولنا ذو سلامة اسبابه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاستطاعة
وصف ذاتي والا لما صح ما قلنا ذو سلامة اسبابه فاجاب بان ذلك لصحة الحمل لا لصحة
التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل
ذو مال كثير وقوله على التسامح يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية وسلامة اسبابه صفة اضافية لا
ذاتية فلا يصح تفسير احدهما بالاخر الا بناء على التسامح ووجه التسامح هو ان يقال سلامة اسبابه
يدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه بحيث سلمت اسبابه ولهذا اعد سلامة الاسباب
من قبيل الاوصاف هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى التسامح الذي افاده بعض الافاضل
فلهذا قال الشارح هو ذو سلامة اسبابه ولم يقل هو سلامة اسباب بدون قوله ذو فان قوله

ذوسلامه

ذو سلامة اسبابه كما يفيد صحة الحمل يفيد صحة التفسير ايضا ومعنى قوله ذو سلامة اسبابه هو كونه
بحيث سلمت اسبابه ولا شك الا كونه بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة
صفة ذاتية له قوله يعتمد على هذه الاستطاعة والمرتبة السلامة الاسباب مناط خلق الله القدرة
الحقيقية عند القصد بالفعل فعند السلامة لا حاجة من جهة العبد الى القصد هذا كلامه قوله والمرتبة
الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان باقيا مع سلامة الاسباب لعدم
القدرة التي هي علة حقيقية عند المعتزلة وعادية عند الشيخ واياما كان يلزم تكليف العاجز وهو باطل
وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب
العبد فان الله تع اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل قال
الشارح لم لا يجوز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب من قبيل الاعراض وقد عرفت ان العرض لا يبقى فينبغي
ان يكون حالها كحال الاستطاعة في انها مع الفعل قلنا ان سلامة الاسباب من قبيل الصفات
الا عبارة عما ان يكون مادة صحالا سباب ويجوز ان يكون المراد سلامة الاسباب السللة
فلا شك انها جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض مم كما عرفت قوله ومدار اي عن
استدلال الخصم بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز وقوله صالحة للضدين
اي فلا يلزم تكليف العاجز كما زعم الخصم قال بعض الافاضل ان صح عدا الى حقيقة ان القدرة صالحة
للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره امام الرازي
كما عرفت قوله ولا يكلف العبد ما ليس في وسعه تحرير المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب
ما يمتنع في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علم الله تع او ارادته والاولى
لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع
بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من
المراتب نظرا الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة
وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل

تكليف كذلك وهو لا يتعلق به هذا كلامه قوله ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق
واعدام القديم قوله وما يمكن منه اي من العبد عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق
وقوله والاولى لا يجوزه ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان هذا المرتبة جايزة عند البعض كما ذكر
في شرح المواقف ثم ان تكليفه مستدرك ههنا والاحسن ان يقال والاولى لا يجوز ولا يقع
اتفاقا قوله الثانية لا يقع اتفاقا لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويدل على عدم
وقوعها الاستقراء على ما قالوا وقوله تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري حاصله ان الفعل قد
يمتنع لعلم الشرع عدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثل هذا الفعل لا يتعلق به القدرة
الحادثة مع الفعل لا قبله وهي لا تتعلق بالضدين بل بالكل واحد من الضدين قدرة على حدة يتعلق
به حال وجوده عندنا والتكليف بها جايز واقع اجماعا على ما ذكر في شرح المواقف قوله ومن
لا يقول الخ اي ومن لا يقول ان تكليف ما لا يطاق واقع لا يعد المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق
وهو لا يقول به فان الاشعري لا يقول بان ايمان المومن وكفر الكافر وفسق الفاسق مما لا يطاق
وانما يقول بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق كما عرفت قوله ثم عدم التكليف بما
ليس في الوسع اي بما لا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز وذلك ان تاخذ منها
على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي عم
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يومن فقد كلف بان يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه
مستحيل قطعا فيقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تع العلم
بالعلم فلا يجد من نفسه حاله ثم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة
الشبهة هو ان الحق اذعانه بخصوص انه لا يومن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص
وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان الاجمالي وقد يجاب ايضا بانه
يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عداه فلا يجب عده اذ فيه اختلاف هذا كلامه قوله

في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كالمشي على الماء وحمل الجبل والطيران في الهواء وقوله ...

لان القدرة الحادثة ...

الايمان يجب الاجمالي ...

ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك ما شرع
هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امداده وكذا الكلام في المشي الممتد
زمانا فانك متى اردت ترك امداده تركت اذا عرفت هذا يظهر لك انه
لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة كما
عرفت وكذا لا يمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت انه بخلاف افعاله
الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء
وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل قوله اي الوقت المقدر
لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع
بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل هذا كلامه قوله اي الوقت المقدر لم
بموته يعني ان المقتول عند اهل الحق ميت في الوقت الذي قدره الله تع له وعلم انه
يموت فيه ولا بالموت بدل القتل اي لو لم يمت بهذا القتل المخصوص لجاز ان يموت
بدون قتل ما اصلا وان يموت بالقتل الآخر غير ذلك القتل المخصوص قوله قد قطع
عليه الاجل اي لو لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى اجله هو اجله الذي علم الله تع
موته لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه بالاجل المضاف زمان بطل فيه
النزاع انه بحث جوازه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى وقت هو اجل له كذا
في شرح المقاصد هذا كلامه قوله اي لم يوصله اليه يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى
الاجل لا يخفى عليك ان هذا التفسير مبني على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه
الاجل لكن الواقع في النسخ التي وجدناها هكذا ان الله تع قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة
هي النسخة الاولى ذكر في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم
يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تع موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه
لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقطعون اي يحكمون حكما قطعيا فالقطع

المذكور ههنا غير قطعي المذكور سابقا ﴿قوله﴾ فهل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي يبطل فيه الحيوة
قطعا من غير تقدم ولا تاخر ثم ان هذا التحقيق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لجاز ان يموت
في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت ﴿وقوله﴾ كذا في شرح المقاصد
فان قيل اذا كان للاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان
قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد فلو لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا من غير تصور
خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول
مثل ذلك ام لا وفي حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فلا وقت هو اجل له انتهى كلامه
ومقصوده الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقي لا لفظي المراد بالاجل المضاف هو المضاف الى
الموت ﴿قوله﴾ اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام
عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا
يتقيد بالشرط هذا كلامه فقوله عند مجيئه اي عند مجيء الاجل ﴿وقوله﴾ فلا يتقيد بالشرط اي لا يتقيد قوله تعالى
لا يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انما يلزم عطفه على الجزاء
فيجعل المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يتطيعون تغيير الاجل اصلا ولا يخفى ان
هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء وحده بدون ذكر قوله تعالى ولا يستقدمون فالحق انه معطوف على الجملة
الشرطية على ما هو المشهور ﴿قوله﴾ واحتج المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض
الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الاحتجاج استعيرت لفظ الحجة هذا كلامه ﴿قوله﴾
قالوا المسئلة بديهية يعني ان مسئلة تولد موت المقتول من فعل القاتل وتقابه لولا القتل ضرورية
كما ادعوا الضرورة في تولد ساير المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو
الحسين ومن تابعه واما الجمهور فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على ما ذكر في شرح المواقف
وما ذكره الشارح من قوله واحتج المعتزلة الخ مبني على ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فعلى هذا كا

بكونه قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف
بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم
في عدم جوازه ﴿وقوله﴾ وذلك ان ما حدها على الاطلاق اي بحيث يتناول المرتبتين على
الاطلاق ﴿وقوله﴾ لانه لا يستلزم الشمول يعني ان اخذهما على الاطلاق ﴿وقوله﴾ لانه لا يستلزم
شمولهما لجميع افرادهما فلا يلزم ان يكون قوله وانما النزاع في الجواز شاملا لهما معا بل يكفي ههنا صحة
باحدهما وهي المرتبة الوسطى اذ المفروض انهما اخذتا على الاطلاق لا على العموم ﴿وقوله﴾ ومن جملته
انه لا يؤمن اي ومن جملة ما علم مجيئه ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلف ابو لهب بان يصدق النبي
عم في هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبي عم ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا بعد بقاء
مستمرا كان مصدقا بما يصدق به على ما صرح به انا فلا يمكن التصديق لعدم التصديق
لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بصدقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه
لا يصدق ولا شك ان هذا الايمان المشتمل على ما ذكر مستلزم الجمع بين التصديق والتكذيب
في حالة واحدة هذا ماخوذ من شرح المواقف ﴿قوله﴾ لانه يجوز ان يخلق الله تعالى العلم بذلك خلاف
الضرورة الوجدانية بل اقول نعم هو خلاف العادة فينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى
وقوله والذي يحسم مادة الاشكال وتحقيقه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء
فهو حق ويستلزم هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلم لوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو الممتنع دون الاول كذا في شرح المواقف
واثبت جريان النقض ههنا هو الالزام على المعتزلة ولا شك ان قوله عم ابو لهب لا يؤمن
كان بحيث يمكن ان يعلم بحقيته فيلزم جواز التكليف على ابي لهب بين النقيضين
حاصل ﴿وقوله﴾ في حقه اي في حق ابي لهب ﴿وقوله﴾ بما عداه اي بما عدا انه لا يؤمن ﴿قوله﴾
وتقريره انه لو كان جائزا الخ لو صح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان
لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع هذا كلامه وانت خبير بان هذا النقض

فقوله

كان مندرجا فيما بعده من قول الشارح واحساره بعدم ووعه فلا يحسن اراده قيل ما هو
مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما بعد ما هو حاصل له انه حسب حال وقطعها اناالام الخ قال الشارح
الاولى ان لا يعبد بالتخلص يمكن ان يقال ان قوله تخليقه بمعنى مخلوقه ولا نزاع في مخلوقيه الفعل
المولد وانما النزاع في انها مستنده الى البديع او الى العبد فاصحابنا يقولون لا صنع
للعبد في هذه المخلوقه لا خلقا ولا كسبا والمعتزله ينكرون ذلك **قوله** فلا استحاله اكتساب
ما ليس قائما بمحل القدره مع انا نعلم بالضروره الوجدانيه ان حالنا بالنسبه الى المولدات
فينا كحالنا بالنسبه الى المولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المولدات هذا كلامه
قوله مع انا نعلم بالضروره الخ اشاره الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب
الانسان يده على حجر عظيم فيحصل في يده الالم فان هذا الالم حاصل في يده الالم فان هذا الالم
حاصل في محل القدره وهو اليد فينبغي ان يكون للعبد صنع في اكتساب هذا الالم بخلاف
ما اذا ضرب يده على انسان اخر فيحصل الالم في هذا الانسان الاخر فان هذا الالم ليس في
محل القدره فينبغي ان لا يكون للعبد صنع في اكتسابه فاجاب بانه لا فرق بين الالمين
بالضروره ولا اكتساب في الثاني قطعا فلا اكتساب في الاول ايضا وقد ذهب ضرار وحفص
من المعتزله الى ان ما كان من المتولدات في محل القدره للفاعل كالعلم النظري المتولد
من النظر فهو فعله وهو حاصل بالعاده وما كان في محل مباين لمحل قدره الفاعل فما وقع
منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع وفقه فليس من فعله كالالام الحاصله في
المضروبات **قوله** ولهذا لا يمكن الخ يرد ان عدم تمكن العبد الخ يرد ان عدم تمكن العبد
قبل وجود مباشره السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطه السبب كما ان صرف الاراده
والقدره الى فعل المباشره يوجبه ويفوت التمكن من تركه هذا كلامه ويمكن ان يقال ان كلام
الشارح ههنا مبني على الافعال المباشره الممتده زمانا والمولدات الممتده زمانا وحاصله
انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على وقف امتداد هذا الالم في

للمضروبات

محل القدره

ذلك

الى ان يحمل لفظ الاجاج مجازا عن معنى التشبيه **قوله** والجواب عن الاول
يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل النزاع ولا يؤيد القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك
الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الايات القطعيه او المراد الزياده بحسب الخير والبركه
كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني هذا كلامه **قوله** لا يوافق تحرير محل النزاع وهو ان يقال
ان الاجل زمان بطل فيه الحيوه قطعا من غير تقدم وتأخر فلو كان عمره اربعين على تقدير
ترك الطاعه وسبعين على تقدير فعل الطاعه لزم تعدد الاجل على التقدير الاول وتأخر
الاجل على التقدير الثاني ويلزم ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا واجاب
بان الاجل الذي قدر البديع موته فيه هو زمان انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تأخر هناك
واما زمان انتهاء الاربعين فليس ذلك باجل قدر البديع موته فيه بلا غيره فمثل هذا الاجل
النوعي اذ لو اعتبر هذا الاجل لزم ان يكون له الى السبعين آجال لا يعد ولا تحصى فلعله لما وجد
ذلك ذلك في زمان من الازمنه كان بحيث يمكن ان يقتله رجل في كل ساعه الى اخر السبعين
فلو قتله ذلك الرجل في ساعه من تلك الساعات كان اجله منه لكن البديع يعلم انه لا
يقتله وانه لا يموت الى تمام السبعين فيقال ان اجله عند تمام السبعين من غير تقدم ولا تأخر
فظهر انه لا تعدد في اجله بخلاف الاجل الموخر للمقتول عند المعتزله فانه اجل قدره البديع
للمقتول عندهم فكان هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره بعدم القتل عليه في زعمهم
قوله اخبار آحاد ليس تلك الاحاديث مشهوره في المعنى بل هي مجمع عليها حتى
شاع بين الامه ان الصدقه ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده
وظلمه ينقص عمره **قوله** الايات القطعيه مثل قوله تعالى ومن انه اجلها وما تستاخرون
وقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعه ولا يستقدمون **قوله** لا كما زعم الكعبي بانه
خالف المعتزله السابقه فقال المقتول يبطل حيوته باجل القتل هذا كلامه زعم الكعبي ان المقتول
ليس بميت وكانه بحض مالا يكون على وجه القتل على ما شعر به قوله تعالى فان مات او قتل الايه

للزمت

لكن لا خفاء في ان المعنى ما هو حتف انفه وان مجرد بطلان حيوته هذا ماخوذ من شرح المقاصد
قال الشارح للحيوان اجلا طبيعيا قيل هو في الانسان ان يبلغ سنه الى مائة وعشرين سنة
وقوله واجالا اخترامية اي حاصلة بحسب الاسباب لا تعد ولا تحصى من الامراض
والآفات كذا في شرح المقاصد يقال اخترمهم الدهر اي اقتطعهم واستاصلهم كذا في
الصحاح اي قلعهم عن اصلهم قوله فاكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر
الرزق بما ساقه الله الى الحيوان فينتفع به بالتغذي او غيره فعلى هذا يكون الجوارى
رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تع ومما رزقناهم ينفقون
وقد يقال اطلاق الرزق على هذا المنفق لكونه بصدده هذا كلامه فقوله اي يتناول معنى
ان قوله فاكله مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام حتى يتناول المشروب كما يتناول
الماكول قوله وقد يفسر الرزق ذكر في شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة ان الرزق
ما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما قال الآمدي والمعول
على هذا التفسير قوله فيه بعد لا يخفى اي ليس في العرف اطلاق الرزق على الجواري وانت
خبير بانه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تع الجواري وذلك لان الانتفاع يكفي في
حصول معنى الرزق كما في الاطعمة المباحة بدون التمليك فان من اكل الطعام المباح
بدون التمليك كان ارزاقا مرزوقا قوله ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره هذا غير مناسب في
هذا الموضع اللائق ما يجيء من قوله ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه الخ قال السيد الشريف
في شرح المواقف وربما قال بعضهم الرزق هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة
لا غير فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تع ومما رزقناهم
ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عند اصحاب هذا التفسير لانه بصدده
انتهى كلامه اي لان هذا المنفق بصدد ان يكون الرزق قبل الانفاق قوله مملوك ياكله
المالك المراد به المملوك المحصول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والاخلاء عن معنى الاضافة

لكن القول المحابة للانتفاع بدون التمليك كانت ارزاقا

الى الله وهو معتبر في معنى الرزق عندهم الله كما سيجيء انشاء الله تع فح يندفع ملاحظة الجنبة خمرا
المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان
اصح ذلك فالدفع بهذا الكلام غير مستقيم بملاحظة الجنبة خمر المسلم فان خمره وان كان ملكه
على الاطلاق لكنه ليس ملكه من حيث هو لجواز له وكذا الكلام في الخنزير وقوله فالدفع ظاهر
اي للمعتزلة ان يقول ان خمر المسلم وخنزيره ليس ملكه فاندفع النقض الوارد بهما على تعريفهم الرزق
بانه تمكين مملوكه ياكله المالك قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا مع ان
ظاهر قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة هذا
كلامه وانما قال ظاهر قوله تع اشارة الى ان للمعتزلة ان يقولوا ان تسمية ما ياكل الدواب
رزقا مبني على تشبيهم بما هو مملوك الانسان فاكله فيكون لفظ الرزق مجازا عاما ما كل
الدواب فعلى هذا لا يلزم ان يكون كل دابة مرزوقة حقيقة واجيب بان هذا التاويل
خلاف الظاهر المتبادر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد وتعريفه
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تع وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء
الله قوله اكل من اكل الحرام طول عمره الى احتج مانعه تع قد ساق اليه كثيرا من المباحات
الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما هذا
كلامه وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد واما النقض فهو ان يقال ان من مات ولم ياكل حراما
ولا حلالا لم يرزقه الله وهو باطل لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فجوابكم جوابنا
وقولنا كان مذكور في شرح المقاصد ولعله اشارة الى اصحابنا ان اجابوا بان من مات
ولم ياكل حلالا ولا حراما كان متغذى في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقا كان
للمعتزلة ان يجيبوا بان من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله تع
والاولى ما ذكره في شرح المقاصد وهو ان يقال فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله تع
لم يرزقه الله هو خلاف الاجماع الحاصل من الامة قبل ظهور المعتزلة قوله اولا معنى لتعليق ذلك

انك لا يهدى الى صراط مستقيم

لمشيئته والنصفة فوات مقابلة الاضلال للهداية هذا كلامه فقوله اولا معنى لتعليق
ذلك الخ اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء ضالا او يسمى من يشاء ضالا لحصولها
على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشيئة
الله تعالى وكانوا يقولون بالحسن والقبح العقليين وكذا الامعنى لان تعالى الله تعالى بين طريق
الحق لمن شاء ذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده بمشيئة
الله تعالى قوله فيه فوات مقابلة الاضلال من قال بان الاضلال وجدان العبد ضالا
كان يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا فح لا يفوت مقابلة الاضلال للهداية ويكون
المعنى على زعم هذا القائل الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء مهتديا قوله ومثل
هداه فلم يهتدي مجاز ولذا اقوله تعالى واما ثمود فجلعنا فهم الهدى فلما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى فتركوه وارتدوا اذ لا دلالة في اول الاية واخرها على نفي الحصول اذا
كلامه قوله ومثل هداه فلم يهتد الخ ذكر في شرح المقاصد قد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة
الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم
الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وقوله الله تعالى اعلم جملة معترضة
ههنا وقوله على نفي الحصول اي على نفي الحصول الهدى والى ان قوله تعالى والى ثمود
اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود يدل على نفي الحصول الهدى في ثمود دلالة قطعية
فافهم قوله وهو باطل كقوله تعالى والله الناس يختلف في الهداية وبيان الطريق يعم
الكل والله فيه فوات قاعدة المطاوعة فان المهتدي مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير
لازم للبيان والله تعالى في مقام المدح فلان مهتدي ولا مدح الا بالحصول وما يقال
ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم
الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والذم
من عدم الحصول ونظره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل بالتقديم

واستحقاقها في استجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان
مهدي لكن هذا وجه اخر هذا الكلام قوله الناس يختلف في الهداية الخ
يعني ان ما ذكره المعتزلة باطل لاجماع الامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم
ليس بمهدي والدعوة عامة بجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح ما قيل الهداية
بالدعوة على ما ذكره في شرح المواقف قوله فيه فائدة فوات المطاوعة
فان قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوع الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك هو
عنه كلزوم الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء
الاهتداء ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب هو مهتد بل يقال هو ضال
قوله ولا مدح الا بالحصول الاهتداء وذكر في شرح المواقف ان كونه
مهديا من صفات المدح يمدح به في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح
الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والطاعة وقوله وما يقال ان الاستعداد التام
فضيلة هذا اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول اي لا نسلم انه لا مدح الا بالحصول
اذ عند بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد التام للاهتداء وهذا الاستعداد
فضيلة يمدح عليها قوله نقيصة اي عيب في الصحاح النقيصة العيب وقوله
لان التمكن في نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الالة لحصول
الاهتداء فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء
الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد نعم يحسن ان يقال فلان متمكن
او يقال مستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال فلان المهدي وقوله فلا يناسب
قولهم فلان مهدي وفلان اخر غير مهدي اذ التمكن عام للكل لكن هذا
الوجه وهو اوجه اختلاف الناس في الهداية كما عرفت انفا قوله وقوله عز
اللهم اهد قومي وقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم المط

ويرد على هذا انه ينافي التفسير بما على الله على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام
من ذكر النصوص المتعارضة وحمل بعضها على التحرير هو الاشارة على طريق دفع تشبث الخصم بالبعض
والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه على بصيرة هذا كلامه قوله اذ الطلب يستدعي عدم الحصول
يعني ان قوله عدم اهتدى قوي لا اراده طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول المط والبيان
حاصل قبل الطلب فلا يصح طلبه وكذا الكلام في قوله تع اهدنا الصراط المستقيم لا اراده طلب بيان
الطريق اذ هو قبل الطلب وعدله ينافي التفسير بما على الله وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا
فاذا طلبنا الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل قطعا ولقايل ان يقول ان المراد ههنا هو طلب
الدوام على الاهتداء او الثبات عليه على ما ذكر في كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان
الطريق فهو طلب دوام التكليف لكن طلب التكليف غير معقول فضلا عن طلب دوامه فان اكثر
الناس يتهاونون ويتكاسلون في الافعال المكلف بها فكيف يطلبون التكليف بها والدوام على
ذلك التكليف قوله ان الغرض في امثال هذا المقام الخ والحاصل ان امثال ذلك عندنا
راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على التعاطها على معانيها الحقيقية وبناء الحمد
على ما مر من انه تع هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تع لو خلق فيهم الهدى والضلال
لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية والاضلال على خلاف الظ المتبادر
وقد عرفت بطلان ذلك قوله والمشهور ان الهداية الخ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان
الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور من القوم هو معناه اللغوي والعرفي
فلا منافاة هذا كلامه قوله والمشهور ان الهداية الخ جملة معطوفة على الجملة السابقة وهي قوله ثم
المذكور في كلام الشارع الخ ومقصد الشارح ههنا ايراد دروس محللين في شان الهداية وقوله
المراد في اغلب استعمالات الشارع الاولى ان يقال المرادة الظاهرة في استعمالات
الشارع اذ الكلام في الهداية المذكورة في القران والحديث كما عرفت دون الهداية المذكورة في كلام
الشارح ثم ان الالفاظ المذكورة في القران والحديث قد يكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية

بمعنى الخلق الاهتداء وقد يكون حقيقة لغوية او عرفية وهو ظاهر وقد يكون مجازا شرعيا او عرفيا او
لغويا على ما علم في علم الشعر وعلم الاصول وعلم المعاني والله اعلم قوله والا لما خلق الكافر الخ
او الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود
والتكليف والتعريض للنعيم المقيم قلت فلم يفعل ذلك فيمن مات طفلا ابدا او ان اعترض
علم الله على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظ هذا كلامه قوله ثم اماتته اي الاصلح له اماتته قبل التكليف
قوله فان قلت الخ ذكر في شرح المقاصد فان قلت بل الاصلح له التكليف والتعريض للنعيم الدائم
لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض
لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم الله
تع في الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان
ونمرود وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا احياء له لاجل
مصلحة الغير سفها وظلما انتهى كلامه وقد مر في صدر الكتاب ان هذا الالزام لا يرد على معتزلة
البغداد فانهم قالوا بوجوب الاصلح في الحكمة والتدبير فلعل مرادهم ان اقصى ما يمكن به العبد
من تحصيل ما كلف به واجب عليه تع وقد راعى ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل وايده
بارسال النبي عم ليهديه الى طريق الحق فلم يبق تحت قدرته الا الغير على الهداية وهو تعالى الكلف
قوله ولما كان له منة على العبد فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور البخل المضر كان سفها فلزم
البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه
على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار
له في شفقته لانا نقول لا منة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت
هذا كلامه قوله ونحوه يعني السفه والقبح العقلي والنقص ونحو ذلك قوله جعل فعل ماضي
في محل الرفع على انه خبر المبتدا وهو قوله فلزوم البخل وقوله ولا منة في مثل ذلك اي ان يعد
باحسانه على واحسن اليه على حسب ما ذكر في بعض القاضي ولا شك ان الفعل في كونه مودبا للواجب

حاصله

الفعل المنة

اذا كان واجبا عليه تع و الترك كان مستحيلا فلا يصلح له المنة في ذلك الفعل لكونه مؤديا
للواجب الذي عليه لكن يؤدي دينا لازما عليه و قوله الاب المشفق يستوجب المنة الخ هذا اشارة
الى نقض اجمالي حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب سعيه و هذا مقبول شرعا و عقلا مع ان
الاب لا اختيار له في سعيه قوله عنها اي عن السعي و قوله ان وجب اي وجب
تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس السعي فوقعها المنة تقدما للاب قوله وجوابه
ان منع ما يكون الخ حاصله ان الاصلح امر لا يستوجب احد بل تفضل محض على الله تع و قد ثبت انه
كريم عليم حكيم فتركه لا يخل بالحكمة البتة فلا تجب رعايته قيل عليه المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا
اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشري في تفسير قوله تع وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان
تغفر لهم فلست بذلك خارج عن حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح
ويجوز ان يكون وجوبه لا لسبب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم هو المعروف ولو سلم
فالتجويز على التقدير الخ ولو سلم فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير الخ لا ينافي الاستحالة
ولو سلم فالكلام مع الجمهور و هنا بحث هو انه لا شك ان تركه ما فيه الحكمة يحمل السفه او جهل فيجب
عليه رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تع اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب
في الخصوصيات هذا كلامه قوله فتركه اي ترك الاصلح قوله رعايته اي رعاية الاصلح و قوله
قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف وانه من المعتزلة قوله اي ان تغفر لهم هذا مقول
قال و قوله لا دلالة في كلامه الخ ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل في كلام الزمخشري
دلالة على ان عدم المغفرة كما زعمهم بل مراد ذلك القائل هو ان الزمخشري جوز ترك الواجب
اذا اقتضت الحكمة لترك الواجب حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة
ترك عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة ترك
الاصلح اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بحث اقتضاء الحكمة ترك الواجب
فافهم قوله ولو سلم فمعنى كلامه الخ اي ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح الخ قوله على ذلك

التقدير الخ يعني على تقدير معرفة الكفار فان معرفة الكفار اصلح عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع
هذا الخ يكون المغفرة اصلح فان المجادل يسلم الخ على ما هو المشهور قوله ولو سلم التجويز
الخ اي ولو سلم ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير الخ مجوز معرفة الكفار على
تقدير وقوع معرفة الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز ان يكون محالا
قوله ولو سلم فالكلام الخ اي ولو سلم ان تجويز معرفة الكفار ينافي استحالة ذلك التجويز
حتى ان ذلك التجويز لا يكون محالا فالكلام مع الجمهور المعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة
بتجويز الزمخشري وحده قوله و هنا بحث هذا اعتراض على ما اجابه الشارح من قوله وجوابه
ان منع ما يكون هي المانع الخ و قوله والمذهب اي ومذهب اصحابنا و قوله نفي
الوجوب في الخصوصيات وهي الاصلح للعبد والعقاب على الكفار مثلا فانها عند اصحابنا
لا يجبان عليه تع لجواز ان يكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب خصوصية كل واحد منهما
عليه تع لا ينافي وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تع قال الفاضل بعض ان جواب الشارح
ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى يرد عليهم البحث المذكور بل جواب الشارح ينبغي ان يكون
الزاما على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح في كل شيء والحق ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة
سواء لا يكون بخلا ولا سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة حق محض له تع فيفعلها اكراما وعدلا فان تركها
فيجوز تركه حيث لا يلزم عليه شيء من القبائح والنقصان تع عن ذلك علوا كبيرا قوله
ثم ليت شعري الخ حاصل معناه ان اقتضاء الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجهين الذين
ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تع فلزوم الخ يجعل الترك
مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون الحادث العالم
لازما لاشتماله على المصالح ويستندونه الى العناية الازلية ولهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى ان
معنى الوجوب عليه تع انه يفعله البتة ولا يترك وان جاز الترك كما في العاديات فانا
نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب بمجرد

السمع والبصر انهم لا يحملون ما احرى الشارع من افعاله واجبا عليه تع مع قيام
الدليل انه يفعله البتة هذا كلامه قوله ابطلها اى ابطلها الشارح حيث قال اذ ليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب الخ وقوله جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا ان
قيل انهم جعلوا ذلك الاخلال نقصا في الفعل لا نقصا في الذات او من صفة من صفاته
قلنا النقص في الفعل لا يستحيل عليه تع فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ولا يلزم وجوب
شئ عليه تع وقوله ولهذا اى ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة اضطر المتاخرون من
المعتزلة الى اختيار ما هو مذهب الى اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تع لفعله البتة
وهذا بالحقيقة ليس قولا بالوجوب عليه تع بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى قوله استحقاق
تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال
بعض المعتزلة بالوجوب عليه تع بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا
كلامه قوله والا فعقلي الوجوب العقلي بط عند اهل السنة الا انه ذكر هنا بيانا ول
مذهب المعتزلة اذ في هذا التعميم مبالغة في ابطال معنى الوجوب عليه تع مطلقا وقوله
بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان ذلك ذلك الاستحقاق اما ان يوجب نقصاني ذاته تع
او في صفة من صفاته يلزمهم الميل الى الفلسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا قوله
وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه تع المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في
حقه تع هذا كلامه قوله لانه المالك على الاطلاق ان قالت المعتزلة ان كونه مالكا
على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب قلنا استحقاق الذم اما ان يوجب
نقصاني ذاته تع او في صفة من صفاته فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة ثم ان لا يوجب
نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد تسمية لا معنى له اصلا وقوله اذ لا تتصور في حقه تع
اى لا يتصور العقاب في شانه تع قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وانما قيد
بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لعدم العقل على النقل فان

قوله تع الرحمن على العرش استوى لدلالته على الجلوس الخ على الله تع يجب ويله بالاستيلاء
ونحوه هذا كلامه قوله لانها امور ممكنة اشارة الى ان الدليل الذي اورده الخصم على امتناعها
ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة الدليل وعرفت فيما سبق ان
المراد بالممكن هنا هو ما لم يدل الدليل العقلي على امتناعه قوله لعدم العقل على النقل
لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل
وقوله على الجلوس الخ اى على التمكن سواء كان التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء
فمعنى قوله تع على العرش استوى اى على العرش استولى اى قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام و
الاتقان وقوله ونحوه مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة كما يقال جلس فلان
على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فعلى هذا يكون قوله تع على العرش استوى
من قبيل المجاز المتفرع عن الكناية قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم
بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وقوله تع ويوم القيمة دليل على العرض
لهم قبل ذلك اليوم هذا كلامه واعلم ان في الاية الكريمة مبالغتين احديهما بسلوك طريق
الكناية فان العرض كناية عن الاحراق وقد بين في علم البيان ان الكناية ابلغ من التصريح
اذ هي اثبات الشئ ببينة والثانية بسلوك طريق القلب اذ الاصل ان تعرض النار عليهم
عليهم لكن في طريق سلوك القلب مبالغة ليس في اصله على ما قالوا قال في شرح المقاصد
لنا ايات كقوله تع في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى قبل يوم القيمة
وذلك في القبر بدليل قوله تع ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ هذا كلامه واقول
الفاء يدل على ان المراد من النار هي القبر حيث البعث بانه يستعقبه
قوله تع ادخلوا نارا بصيغة الماضي يدل دلالة ظاهرة على ان دخولهم النار كان قبل الخطاب
مع النبي عم فيكون في القبر ويدل على ما ذكرناه انه لو قيل وادخلوا نارا ابا لو او دون
الفاء كان يفهم ما ذكرناه ايضا قال الله وقال عم تثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت

نزلت في عذاب القبر اي نزلت هذه الآية في شأن عذاب القبر يعني ان الله
تع ينعّم المومنين ويعذب الكافرين في القبر قوله اذا قيل ظرف لقوله تع يثبت
من حيث المعنى اي يثبت كل واحد منهم اذا قيل له من ربك الخ قوله فيقول
فيحصل له فيكون القول الثابت هو قوله ربيّ الله وديني الاسلام ونبي محمد رسول
الله قوله جماد لا حيوة له الخ وجوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سقط واما
تعذيب الماكول فيمكن بنوع الحيوة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة في
الجوف وفي اطلال الدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا هذا كلامه قوله
ولا شك انه سقط كيف يكون سقطا وقد روي رواية مشهورة ان بعض الاشقياء
قد تكلم وصدق محمدا عم وان بعض الاحجار قد صار يا تساعني القطع ماده
عنه خوفا عن ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله تع وقودها الناس والحجارة
والله تع قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها
وتألمها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه تع اعاد في القبر نوع حيوة لكن
توقفوا في انه هل يعيد الروح ام لا والمنقول عن ابي حنيفة هو التوقف وقال
بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري
فلا يتصور بدون الروح قوله لا دليل لهم يعتدّ به قالوا ان اعيد الوقت الاول
الخ فهو مبتدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت الاول من جملة العوارض
واجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ولا نسلم ان الوقت
منها والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لا يقال يحتمل ان يراد
ان وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول هذا مع انه الكلام على السند مدفوع
بان المعتبر في الوجود ما لا يتصور بدونه وما لا يعتبر عدمه في البقاء لا يعتبر في الاعادة
الخ وثانيا بان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ والوقت هنا معادٌ فرضا

وقال

وقالوا انه لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هف واجيب بمنع
الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب
بجواز التغير في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون
التخلل بين المتغايرين من وجه وانه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والا
لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع
التخلل بين المشخصات ونفسها وبين مجموع ذات الشخص ونفسه وان دفعه
بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل قطع الاتصال
والوقوع في الخلال فلا يتخلل في الشخص الباقي هذا كلامه قوله فهو مبتدأ لا معاد لانه
لو اعيد الوقت الاول يكون ذلك المعاد معادا في وقته الاول وكل ما وقع
في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهف هذا ما خوذ من شرح
المواقف قوله فلا اعادة بعينه اي وان لم يعد الوقت الاول فلا يحصل اعادة
الشيء بعينه لانه لا يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه والوقت منها مع انه لم
يعد على ما هو المفروض قوله والا لزم اي وان كان الوقت من المشخصات يلزم
تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وقد حكي انه وقع هذا البحث لابن سماعة
احد تلامذته وكان ذلك التلامذة مقرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان
الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سماعة ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم
مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت انه غير من كان يباحثني فبهت
التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات هذا من شرح المواقف
قوله مع انه كلام على السند بل الظ انه كلام على نفس المنع الذي هو قوله لا نم
ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفس المنع كان مقبولا في هذا المقام اذ يصح
ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبتدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه قوله لا يتصور

هو بدونه في محل الرفع على انه خبر ان وضمير هو راجع الى الوجود وضمير المجرور في قوله بدونه راجع
الى الالف واللام في المعرف فان الالف واللام هناك بمعنى الذي قوله لا يضر في الاعادة انعدامه اي لا يضر
عدمه في الاعادة كما لا يضر في البقاء عدمه قوله وما يقال ان المبدأ الخ اي انا نختار الشق الاول
وهو ان تعاد في الوقت الاول ايضا لكن لا نم قوله فهو مبدأ لا معاد فان المبدأ هو الموجود في
الوقت المبدأ لا في وقت المعاد والمفروض ان الوقت ههنا معاد فلا يلزم الخلف اصلا و
قوله فانه في التحقيق تخلل زمان العدم بل هو في التحقيق تخلل زمان العدم بين زماني الوجود واما
القول بتخلل العدم بين زماني الوجود فهو قول مجازي بناء على تخلل زمان العدم بين زماني الوجود قوله
ولولا الاختلاف في عدم المستحقات رد على قوله وقد يجاب بمنع المقدمة الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على
قوله والحق لو تم ذلك الخ قوله لان مراد ما الخ وذهب البعض الى اعادة الاجزاء بعد اعدامها
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واجيب بان هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب
بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها واثارها فالتفرق
اهلاك للكل هذا كلامه قوله اهلاك للكل اي للكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها انضمام بعضها الى بعض
ومن المركبات من تلك الجواهر لكن بقي الكلام في الجوهر الفردة التي لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها
تفرق اصلا اللهم الا ان يقال ليس للعالم جوهر فرد ولم يتركب منه جسم او يقال ان من شان الجوهر
الفردة التركيب والتحليل وكان من شانها الهلاك قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فان قيل
يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها شخص اخر قلنا لعل الله يحفظ من ان يصير جزء
البدن الاخر فضلا عن ان يصير نطفة وهذا اصلا والفساد في الوقوع لا الجواز هذا كلامه قوله ليحفظ اي يحفظ المأكول
يعني ان الله يحفظ الاجزاء الاصلية للمأكول من ان يصير اجزاء الاصلية لبدن اخر قوله فضلا عن
ان يصير نطفة ولو سلم انه يصير نطفة فلعل الله يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير النطفة بان
كانت حاصلة في رحم الام من دم الحيض ونحوه قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز جواب
عن قوله يحتمل ان يتولد الخ اي لا اعتبار للاحتمال العقلي ههنا لان الخصم في مقام الاستدلال لا في

مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلي وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء
الباقية من اول العمر الخ وقال بعض الافاضل ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة
اي في اول تعلق الروح قوله وان الجني ضربه من مثل ما هو قبل ذلك ما لا نتقاض لانه زاد والا
لزم تعذيبه بل اشركه في المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به هذا كلامه قوله ذلك
بالانسحاق فان مثل الجوهر الفرد لا يقبل الانسحاق والتحليل قلنا انه يقبل التكسر والتحلل نعم انه لا يقبل
التصور والتكاثف بصورة والله قادر على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد كالجبل قوله
والا لزم تعذيبه هذا ثم فانه قادر على ان يخلق انواع الالام في الاجزاء الاصلية لا في اجزاء الزائدة
المنضمة الى تلك الاجزاء الاصلية قوله لان العذاب للروح المتعلق به لا يخفى عليك ان
جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا ينكرون بالجواهر المجردة فالروح عندهم جسم ان يكون
مركبا من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانسحاق اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع الاجزاء
التي تعلقت بها الحيوة قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ حاصل الجواب التناسخ مغايرة
البدن بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير
بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيعترض بان قوله كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها يدل على مغايرة الجلدين مع اتحاد الاجزاء فيهما على تغاير الهيئة والتركيب
وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل هذا كلامه قوله مغايرة البدنين بمعنى ان
التناسخ مبني على مغايرة البدنين لا على نفس المغايرة قوله بل جزاء ان قوله نح منصوب
[illegible] مغايرة الجلدين وكذا قوله [illegible] قوله غير مسموعة ولعل دعوى اتحاد الاجزاء الاصلية
مسموعة اذ لا شك ان كل [illegible] الاجزاء [illegible] والتعذيب يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن
فلو لم يكن بالجلد الثاني اجزاء اصلية لزم تعذيب الجلد الثاني بلا معصية واما نفي تعلق الالم بالجلد
غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا قوله ان كتب الاعمال هي التي توزن
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية هذا كلامه قوله يجعل الحسنات

اى يحلى الله تع فى معاملة الحساب احساما نورانيه وليس المراد ان الحسنات يجعل احساما
نورانيه اذ لا يجوز انقلاب العرض جوهرا وفى شرح المقاصد ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان
له كفتان ولسان وساقين اى عمودا الحقيقة وذكر فى شرح المواقف ورد فى الحديث حين
سئل النبى عم كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال صحفها هى التى توزن وقال المعتزلة
المراد بالوزن هو العدل قال الش اكتفاء بالكتاب قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسوال
لان الحساب اقرب من الكتاب الى السوال ولعل وجه ما ذكره الشارح هو ان الحساب يذكر
فى القران مع الكتاب قال الله تع واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
قوله والجواب على ما مر من انه على تقدير كون افعال الله تع معللة بالاغراض لعل فى ذلك
حكمة لا يطلع عليها قوله لقوله تع انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح
انه غيره فانه فى الجنة والحوض فى الموقف هذا كلامه والاصح انه غيره والمشهور فيما بين المسلمين
هو ان الكوثر هو الحوض وذكر فى شرح المواقف ان قوله تع انا اعطيناك الكوثر يدل على الحوض وقد
قال النبى عم لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او
على الحوض وروى انه عم قال انه اى الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير احلى من
العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج وقيل هو حوض فى الجنة كذا فى تفسير القاضى ويمكن ان يقال
ان الكوثر رأسه مسيرة رأس شهر واخره نهر جار فى الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق بين الاقاويل
قوله وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب
الثانى ان وقع كلامه يعنى ان الشرب الثانى والثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش
بل يكون ذلك ليحصل التلذذ بطعمه وريحه قال الش من شرب منه فلا يظمأ ابدا ويجوز ان لا
يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار هذا
كلامه قوله فلا يظمأ اى فلا يعطش وقوله ويجوز ان لا يشرب اشارة الى جواب سوال مقدر
وهو ان يقال هل هو لا يظمأ وان دخل النار وقوله قدر له اشارة الى ان شربه انما يكون فى

الموقف

الموقف قبل دخول الجنة وبهذا لا ينافى ان يكون نهر الحوض فى الجنة فانه تع قادر على ان
ياتى بماء الحوض الى حيث يشاء قوله قوله ادق من الشعر واحد من السيف هكذا ورد
فى الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله
اين نطلبك نطلبك يوم الحشر فقال عم على الصراط فان لم تجدوا على الميزان وان لم
تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان المرتب يجوز بان يستانف من كل طرف
على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور هذا كلامه قوله فوجهه مبتدا الثانى وهو مع
خبره خبر مبتدا الاول وهو قوله وما روى الخ هذا معنى قوله فوجهه اشارة الى جواب
سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا الحديث مخالف للرواية المشهورة وهى ان الميزان
قبل الصراط لكن للاعتماد بالمشهور قوله يجوز بان يستانف من كل طرف هذا وان جاز عقلا
لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا فى الموقف المتاخر تاخرا زمانيا
فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف
المتقدم فاطلبوا اى الموقف المتاخر والظاهر اللهم الا ان يتكرر الوقوف فى كل واحد
من الصراط والميزان ويكون الوقوف الاخير فى الميزان متقدما على الوقوف الاخير فى الصراط
والوقوفان الاولان بالعكس فح يمكن تطبيق الحديثين او يتكرر الوقوف فى الصراط ويكون
الوقوف فى الميزان متوسطا بين الوقوفين قوله واسكانهما فى الجنة والقول بان تلك
الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود لقوله
تع قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان
يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل هذا كلامه قوله مخالف لاجماع المسلمين
وذكر فى شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب والمراغمة
لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قوله يحتمل ان يكون ذلك البستان
الخ وقيل يحتمل ان يكون الهبوط مستعارا من هبوط المرتبة والتنزل عنها وذكر فى شرح المقاصد

لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى قوله عرض سقف
الجنة عرش الرحمن فان النار تحت الارض السبع والحق تفويض ذلك الى علم الخبير قوله يجعلها للذين
اي يخلقها لاجلهم فان قيل يحتمل ان يحمل للذين متقوا انا بنا بجعل فيصير نصا الى ان يجعلها كاينة
لهم لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا
المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر فتامل قوله لازم
لوجود الجنة وهذا اظاهر اذا كان الدار نكرة غير مشار اليها مثل ان يقال نجعل لزيد دار
او اما اذا كانت الدار مشار اليها مثل ان يقال تلك الدار نجعلها لزيد فالظاهر المتبادر
هو تمكين تلك الدار من زيد اما بالهبة او بالعارية او نحو ذلك واما نفس الدار فيصح ان يكون
موجوده وقت حصول ذلك القول حتى جعلت مشار اليها قوله فعدول عن الظاهر لا يخفى
عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبني على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكر
الشارح وعلى ان يحمل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل وهذا معنى صحيح لا واقع
على ما ذكر في قوله تعالى اعدت للمتقين هذا الاحتمال كاف لنا ههنا فانا بصدد المنع والخصم
في مقام التعليل والمعارضة قوله اكلها دائم الاكل بمعنى كل ما يوكل ورد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت
النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم هذا كلامه ولعل المراد بالشيء
هو الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال
يكفي ههنا فانا من ورد المنع والقائل بانه مشترك الالزام كان في صدد النقض الاجمالي
فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق
كل شيء وهو بكل شيء عليم غير مقبول عند المانع على ما لا يخفى قوله وانما المراد الدوام العرفي يعني
ان المراد هو الدوام التجددي العرفي فان نوع الثمار يتجدد دائما بحسب العرف وان انقطع

ل

في

في بعض الاوقات وذلك ان يقال هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا
هذا كلامه وحاصل كلام الشارح انه اذا فنى من اكل الجنة شيء لحظة حتى يبدله شخص آخر بعد اللحظة هذا
لا ينافي الدوام العرفي وحاصل كلام المحشي انه اذا قرب وقت فناء شيء من اكل الجنة يبدل
بمثله او كان ثم فناء ذلك الشيء بعد وجود مثله وذلك ان يقول اذا فنى منه شيء في ان
حتى يبدله في ذلك لان شيء آخر لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من الاولين
كما لا يخفى فتامل قوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به الى المقصد منه فلا يرد ان ما لا يعني بل
على وجود الصانع وهو من اعظم المنافع هذا كلامه فقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به يعني ان
خروج كل شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به لا ينافي دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا
الاحتمال كاف للشارح فانه في مقام المنع ههنا قوله اي المقصد بالحمل لانه تعبير للانتفاع المجرور
وقوله منه اي من ذلك الشيء لما لك فان كان المقصود من الشيء وهو الاكل فهلاكه خروجه عن
الانتفاع بالاكل وان كان المقصد منه اللبس فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على
هذا نظائره وقد يقال ليس المراد من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس
قال هو كل حي تعيره كل حي ميت الا وجهه فعلى هذا يكون معنى الهلاك هو الموت قال الذهبي
الجهمية الى انهما تفنيان قالوا الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى
المبدع وذلك لان القوة الجسمانية لا تقدر ابدا على غير متناهية لا في المدة اي لا تقوى على فعل في زمان
غير متناه ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدة غير متناهية واجيب بمنع ذلك كلا على ان الفاعل
الحقيقي عندنا هو المبدع وهو قادر على ان يفعل غير المتناهية سواء كان في المدة او في العدة قوله
الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر لا يقال والا فيخرج انواع الكفر يبقى
خارجه هذا كلامه الظاهر ان المراد بالشرك ههنا هو مطلق الكفر لكن السحر اعم من الكفر من وجه فلذا افرد
السحر بالذكر وذلك لان المراد بالسحر هو المستعان في تحصيله التقرب الى الشيطان مما لا يستقل
به الانسان وذلك لا يستتب اي لا يتم الا لمن يناسبه في الشر وخبث النفس فان التناسب شرط

السلطان

فى الطعام والشراب ونحوها وبهذا يتم الساحر عن النبى والولى كذا فى شرح العاصى ولا شك ان
ما سجد به الى السلطان لا يلزم ان يكون كفرا بل الكبائر التى غير الكفر مما سجد به الى
السلطان الله فلا بد من ذكر السجود حتى يندرج فى الكبيرة المطلقة بحال الكبائر التى هى غير الكفر
قال الشارح والفرار عن الزحف اى عن الجيش فى الغزاة لكن يجب ان يقيد بالمثل او الضعف
لقوله تعالى فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الاية وفى التاتارخانية واذا لم يكن
للمسلمين قوة وجاءهم من العدو ما لا طاقة لهم به فلا بأس بان يفروا ويلحقوا بالمسلمين
قوله والالحاد فى الحرام اى ذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرة كما كان مفسدة مثل
مفسدة شئ مما ذكر كالمسكرات من غير ماء العنب قوله او اكثر كقطع الطريق مع اخذ المال
فانه فوق السرقة قوله كل معصية اصر عليها لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
قوله لما انما يمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه ما سيجئ ان شاء الله تعالى من ان المراد بالكبائر مراتب الكفر
هذا كلامه فقوله يخالف ظاهر قوله تعالى لان ظاهره يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليستا قسمين
اضافيين بل يجب ان يكون مسماهما امرين متمايزين معلومين بذاتيهما حتى يتصور الاجتناب
عن احدهما وان لم يجتنب عن الاخر منهما واعترض عليه ايضا بان الفقهاء فرقوا بينهما بان
الكبيرة تسقط العدالة فى حق الشهادة دون الصغيرة وهذا يدل على انهما يفترقان بذا
تيهما وفى الكافى والاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين
فهو كبيرة والا فهو صغيرة قوله بطريق الاستحلال اى على وجه يفهم منه عده حلالا فالكبيرة على هذا الوجه علامة
عدم التصديق القلبى هذا كلامه فعلى هذا لا يرد ان الاستحلال تكذيب والكلام فى الصدق
الذى عليه امارة التكذيب وفى الصحاح استحلال الشئ عده حلالا وفى التاتارخانية ومن
استحل حراما علم حرمته فى دين النبى عليه السلام كنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او الدم او لحم الخنزير
من غير ضرورة فهو كافر وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال قوله للقول المخالف لما اجمع

عليه السلف لا نقل الاجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع
المنعقد عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن هذا كلامه قوله النفاق كفر مضمر اى فلا يلزم ثبوت
منزلة بين المنزلتين عند الحسن البصرى فلا يلزم مخالفته للاجماع اصلا قال الحسن من اعتقد نفى هذا
الجزء لم يدخل يده فيه فادار عم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد وهكذا
الحال فى المرتكب الكبيرة كذا فى شرح المواقف وقوله المنعقد عليه اى على الحسن والا لما
خالفه الحسن اى لو كان الاجماع قبل الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لا يجوز لاحد ان يخالف
الاجماع اصلا على ما علم فى علم الاصول فالحق ان الحسن مع الاجماع فى انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه
ادعى ان مرتكب الكبيرة كافر غير مظهر كفره قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ
لا يقال حينئذ يلزم الكذب فى اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل
لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه ان يصدر مثله عن المؤمن
هذا كلامه قوله ترك الاظهار القيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد بل معناه ان يكون من
قبيل جعل وجود الشئ كعدمه كما فى قوله تعالى وما رميت اذ رميت فهنا قد جعل ايمان
الزانى كلا ايمانه تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغى للمؤمن ان
يفعل امثال ذلك قوله على رغم انف ابى ذر رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو
التراب وفيه منزلة صاحبه يقال فعله على رغم انفه اى خلاف مراده لا حل اذلاله
والجار من الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه هذا كلامه والظاهر ان الجار
فى الحديث متعلق بقوله عليه السلام دخل اى من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان
سرق على رغم انف ابى ذر قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة
من عامة متناول الفاسق والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق
بما انزل الله ولئن حمل على الحس فيعم بالعمل ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله
هذا كلامه قوله ان كلمة من عامة فى كل ما لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق

كذا في شرح المواقف وفيه انه اذ لو قيل المراد بما انزل الله هو التورية لقرينة ما قبله وهو
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون واصحاب غير متعبدين اي غير مكلفين
للحكم بها فيختص اليهود فيلزمهم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية وتحن نقول نحو [بما انزل الله]
قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال بان ضمير الفصل
حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق
يتناول الكافر بعد الايمان وقبله تماما هذا كلامه فقوله حصر الفاسق يعني ان ضمير الفصل تقتضي
حصر الخبر في المبتدا فيصدق ح ان كل فاسق كافر وقوله ان هذا الحصر ادعائي والاولى
ان يقال ان ضمير الفصل ههنا لمجرد التاكيد لا للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر
بعد الايمان فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر
ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الفاسق ينصرف الى فرده الكامل وهو الكافر بعد الايمان
قوله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كفر
ان النعمة هذا كلامه قوله فقوله على الترك الصلوة مستحلا يعني ان من ترك الصلوة متعمدا
مستحلا تركه فقد كفر وكذا من ترك الصلوة استخفافا بالدين فهو كافر واما ان ترك الصلوة
مجانة او تكاسلا فهو لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا يسقط عدالته لا يقبل شهادته
ثم يكون كفران النعمة وذكر في شرح المواقف ان الحديث المذكور خبر واحد فلا يعارض
الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله ان العذاب على من كذب وتولى وجه
الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعني الكون على الكذب والجواب انه
ادعائي لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وفيه نظر هذا كلامه قوله
ان التعريف المسند اليه اي تعريفه باللام يفيد الحصر كالكريم هو التقوى والامام من قريش
والكرم في العرب ونحو ذلك وقوله اعني الكون على الكذب يعني ان تقدير الكلام هكذا ان
العذاب كان على من كذب وتولى فعلى هذا كون العذاب محصورا على صفة وهو الكون ب

على الكذب وقوله وفيه نظاره وهو ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قال السيد
في شرح المواقف قلنا المفرد المحلى باللام لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في
الكافر لقول المراد على تقدير عمومه وهو الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل [والكامل حصر]
لانحصار افراد الخزي مطلقا في الكافر قوله والله تعالى لا يغفر ان يشرك به اي يكفر به
واما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين هذا كلامه واعلم ان الشرك
مجاز مشهور في معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة كما ورد في الحديث ولان الكفار كانوا
يتبعون الشيطان في دينهم ولا يتبعون الله ورسوله في ذلك مع انهم كانوا يقولون
بان خالق السموات والارض هو الله تعالى وحده فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان الله تعالى
وذكر في شرح المقاصد ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان ظهر الايمان فهو منافق وان ظهر
كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالاثنين او اكثر فهو المشرك وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة فهو الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان القول بقدم الدهر واسناد [واو عاطفة]
الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل وان كان مع
اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره لشعاير الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق
قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اي ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء
على هذه الادلة والمعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول باكاب الكلمة بتحديثه وهو قول المعتزلة
وقد ابطله اولا وقوله بالقبح فينافي قولهم يجوز للشرع العقلي ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان
يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكم ثم يرد ان يمنع كون المغفرة خلاف الحكمة لجواز ان يكون [لا يحتمل الاباحة قوله]
عدم التفرقة مستحسنا للحكمة حقيقة ولو سلم فيجوز المغفرة بوجه آخر عذاب المثنى مثل اثبات المحسن
دونه ثم ان يماثله الكرم بعض الخصوص بنهاية الجناية قوله فيوجب جزاء الابدعوى بلا دليل
هذا كلامه فقوله فلا يرد ما قيل يعني ان هذا القائل توهم ان المراد بالبعض في قوله وبعضهم
هو البعض من اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اهل المعتزلة دون اهل السنة

فاجاب بان المراد بالبعض هو البعض من المسلمين فساوى المعتزلة قطعا قوله فساقي
قولهم اى قول اهل السنة وقوله على انه يجوز الخ هذا ناظر الى قوله فلا يرد اى لو سلم ان قوله
لا يحل الا باحة هذا الكلام اهل السنة لكن يجوز ان يكون عدم احتمال احتمال الاباحة امرا
عاديا لكون الاباحة منافية للحكم بدون لزوم وقوع العقلي فلا يرد انه قول بالقبح العقلي الخ قوله
ثم ان بناء الكرم الخ رد على قول الشارح والكفر بنائه في الحاقة الخ وقوله دعوى بلا دليل اشار
الى المنع اى لا نم ان اعتقاد الابد لو وجب الجزاء ولو سلم فلا نم انه يوجب الجزاء الابدي
قال الشارح والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة نحو قوله تع هو الذي يقبل التوبة عن
عباده ويعفوا عن السيئات وان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكقوله عم في اثناء حديث السؤال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
قوله والمعتزلة يخصونها فيظن ان الضمير للايات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة في قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية او المغفرة بالتوبة يعم المشرك
بل كل احد عاصيا مع ان التعليق بالمشية بعد التخصيص لا ينفي التوبة واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة
وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر ان شاء عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا
كلمة ما في الاية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب مغفرة
صغيرة غير التائب بل يغفر ما شاء هذا كلامه قوله اذ المغفرة الخ علة لقوله لا يصح الا على ما زعم
المعتزلة ينبغي ان يكون معنى قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو ان يقال مثلا ويغفر ما
دون الشرك اذا كان ما دون الشرك صغيرة او كبيرة مقرونة بالتوبة لمن يشاء من اصحاب
الصغائر المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك المقرونة بالتوبة يكون مغفورا كسائر المعاصي
فلا معنى لان يقال ويغفر ما دون الشرك وورد ايضا ان مغفرة الكبائر المقرونة بالتوبة عامة
واجبة عندهم فلا فائدة في تعليقها بالمشية وان مغفرة الصغائر عامة عندهم بل هي واجبة الله
اذا اجتنبت عن الكبائر فلا فائدة في تعليقها بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت واردة

للتعليق

او الكبائر صح

كالمتواتر

على المعتزلة القائلين بتخصيص المغفرة بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة سواء كان الضمير
في قوله يخصونها راجعا الى الايات والاحاديث او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة
لا للايات والاحاديث مع ان ارجاع الضمير الى المغفرة خلاف الظاهر قوله مخصوصة بالصغائر
دانت خبير بان كلمة ما كانت هنا مقابلة بالشرك فينبغي ان يكون عامة لما دون الشرك من
الكبائر والصغائر اذ لا يحسن ان يقال مثلا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
الكبائر من الصغائر لمن يشاء وعدم حسنه ظ لمن كان له معرفة باساليب الكلام قوله
لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب يعني ان هذه المغفرة جائزة عندهم لكنها غير واجبة فيغفرها
ان شاء بخلاف مغفرة كبيرة غير التائب فانها غير جائزة عندهم فلا يغفرها اصلا هذا لكن المشهور
هو ان مغفرة صغائر العبد اذا اجتنبت الكبائر عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها اصلا
فافهم قوله انما يدل على الوقوع انما استطرد ذكره ههنا دون التمسك بهذه الايات
في الوجوب الله والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص الخ هذا كلامه قوله انما استطرد
ذكره الخ يعني ان الشارح ذكر قوله انما يدل على الوقوع الخ قولا استطراديا في الجواب
عن المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله قد كثرت النصوص الخ انما قال انه استطرادي
في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح فيما سبق بل يفهم دعوى الوجوب ضمنا
من قوله والمعتزلة يخصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة اذ يفهم من هذا الكلام لانهم لا
يجوزون العفو عن الكبائر بدون التوبة فيجب العقاب على الكبائر عندهم بدون
التوبة ولما وقع دعوى الوجوب ههنا ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك
استطراديا قوله بهذه الايات وهي كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدين فيها وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تع ان الفجار
لفي جحيم فهذه الايات على تقدير عمومها لكل العاصي والعامل الفاجر انما يدل هي على الوقوع
دون الوجوب لكن المعتزلة يتمسكونها في الوقوع فقصدوا في الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله

المنصوص

قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ هذا هو مذهب الاشاعرة وفي بعض النسخ وجد بعدهم وفيه جواب
اخ هذا الكلام فقوله هذا هو مذهب الاشاعرة اي جواز الخلف في الوعيد من الله تع هو مذهب الاشاعرة
والخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تع ولا في صفاته ايضا قوله وفيه جواب اخر اي
في هذا المذهب جواب اخر غير ما ذكره الشارح من قوله والجواب انها على تقدير عمومها الخ
قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبتني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا
كذب ولا تبديل هذا كلامه قوله على المشية فمعنى الاية الاولى تعالى تعالى مثلا فان له نار
جهنم ان شاء الله تع لكن لم يصرح بقوله ان شاء الله تع تخويفا للعاصي وزجرا له عن المعاصي
وذهب بعض الافاضل الى ان الايات الوعيد والوعد لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها
الانشاء وانما يقصد بها الانشاء فيقصد بها الدعاء على العصاة في صورة الوعيد والدعاء للمؤمنين
في صورة الوعد فعلى هذا التوجيه ايضا لا يلزم الكذب ايضا ولا التبديل وقوله بخلاف الوعد
هنا ليكون العين بدون الياء وهو للبشارة واما الوعيد بالياء فهو للانذار والتخويف قالوا
ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح به الباري تع بخلاف الخلف في الوعد
فانه يعد نقصا كما حكي عن سيبويه رحمه الله تع عنه اذ الخلف في الكرم لا يليق بالكريم القادر عليه والحق
ان الخلف مطلقا جائز عقلا مطلقا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة والاجماع قوله ويجوز
العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح
من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره وحاصل هذا كلامه فقوله لعدم
قيام الدليل اي على الوقوع وقوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى يعني ان دعوى اهل
السنة مركبة من جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثاني وقوع العقاب عليها لكن
ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد الجزء الاول وهو الجواز ولا يفيد الجزء الثاني وهو الوقوع
مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع لا الجواز وانت خبير بان ما ذكره الشارح

من الادلة يدل على الوقوع الا ان اما قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلانه تع وعد المغفرة
ما دون الشرك من الصغائر والكبائر على ما يشاء مغفرته ويفهم من ذلك ان ما لا يشاء مغفرته
من الصغائر والكبائر لا يكون مغفورا بل يكون معاقبا عليه وهذا لمن كان له معرفة باساليب
الكلام واما قوله تع لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها فدلالته على وقوع العقاب والمجازاة
ما في كلام الشارح ويدل على الوقوع ايضا قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره حاصل واحد
الموفق قوله واجيب بان المكفرة المطلقة هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد اه فقوله
ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان تعالى يكفر عنكم سيئاتكم ان شاء قوله فلا
قطع بالوقوع اي بوقوع تكفير الصغائر فلا يدل الاية الكريمة على عدم التعذيب لاجل الصغائر
قوله ولو لم يحمل الكبائر على الكفر الخ اي في الاية الكريمة يجب ان يحمل الكبيرة على الكفر
اذ لو لم يحمل هي عليه لزم المحذوران احدهما ان يبقى التعقيد بالمشية بلا دليل وذلك لان
الكبيرة لو حملت على ما يقابل الصغيرة من الكبائر مطلقا لكان معنى الاية الكريم ان تجتنبوا
الكبائر مطلقا يكفر عنكم صغائركم لكن مغفرة الصغائر كانت متيقنة فلا حاجة الى التقييد
بالمشية اصلا والثاني ان يبقى التعليق بالاجتناب بلا فائدة لان مغفرة الصغائر يكون
حاصلة البتة اجتنب الكبائر مطلقا او لم يجتنب فلا فائدة في التعليق بالاجتناب عن
الكبائر مطلقا هذا والاولى ان يمنع لزوم المحذورين المذكورين اما قوله لبقي التقييد بلا
دليل فلان مثل قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة الصغائر
كانت مقيدة بالمشية لان بعض الصغائر مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد بالمشية
حتى يخرج الصغائر الغير المغفورة واما قوله والتعليق بالاجتناب بلا فائدة فلانه يصح ان
تعالى مثلا ان العبد اذا اجتنب ما سوى الصغائر من الكبائر مطلقا كانت الصغائر
كلها مغفورة واذا لم يجتنب الكبائر اصلا لم يكن الكبائر مغفورة ولا الصغائر المقرونة
بالكبائر مغفورة فعلى هذا يصح ان يكون في التعليق بالاجتناب فائدة والاولى ان تعالى

بالكبيرة بدل

متيقنة بدل

بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد والكبائر
الكفر والتي صغائرو مغفرة ما عدا الكفر
ولو لم يحمل الكبيرة لبقي التقييد بلا دليل والا
بالاجتناب بلا فائدة بانه يجوز مغفرة
بدونه هذا كلامه صح صح

في الاولى

ان الحمل الكبره على الكفر يكفي ههنا وان كان احتمالا عقليا لان الى بصدد المنع الاحتمال
العقلي يكفي للمانع ولك ان تقول المراد بالكبار ما يقابل الصغار ويجعل بعض الصغائر
محصوصا بمثل قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره كما قال آلش والشفاعة اى العفو له
ثانية لا تعالى مرتكب الكبره الى قوله او لعدم الدخول الى اخره بان الشفاعة لعدم
دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يعلق به الشفاعة بعد دخول النار قوله لا يستلزم
الوقوع يعني ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون الكبره
مرتكب الكبره محروما عن الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم دون
يتم الكبائر انتهى كلامه الخ وقد دلت الاية الكريمة على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين
والمؤمنات يكون بافعالهم والا لما امر الله تع محمد صلى الله عليه وسلم بالاستغفار
ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا متناول جميع المؤمنين
والمؤمنات فيتناول اصحاب الكبائر ايضا وهو المطلوب قوله يدل على ثبوت الشفاعة
وعلى انها ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا نفعي تفيح الحال وتحقيق
الياس لكن لا تدل على انها في حق الكبائر اسهل انتهى كلامه والحق ان اسلوب قوله
تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على ثبوت الشفاعة الوجود ذا كما بالنسبة
الى الماهيات ترتب عليها اثار المخصصة بها موجود فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شئ
اصلا والثاني بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام الوجود اليها
غير موجودة قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت احدهما للاخر فان
ثبوت شئ فرع لوجود المثبت له فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم يكن الماهية معروضة
للوجود كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود
فلا يكون موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها ان ثبوت
الشئ هو غير صفة الوجود فرع لوجود مثبت له واما ثبوت الشئ فانما هو لوجود المثبت

قوله صه

المرتضى

فما تنفعهم فيه حمل اهل الكبائر والا لنفي بعضها عن الكافرين معنى على ما ذكره في بحث التفضيل والله الموفق وقوله ولا تقبل منها شفاعة الى قوله تعالى جرى على هذا الاسلوب فيفهم منه قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله بعض اهل الشفاعة لكن النفي نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم الخ

لوجين

لا يعين الوجود ثبوت له موجود معنى ذلك الوجود قلنا النقض والاستثناء اما
يجريان في الخطابيات الطبيه لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات والعقل من
راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام امرين معدومين في الخارج من
غير قيام بهما او قيام احدهما بوجود خارجي لا تجوزه العقل بل يشهد بامتناعه فان قلت
الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود الخارجي لها في العقل فرعا لوجودها لا
في الخارج قلنا ننقل الكلام الى وجودها العقلي بان نقول ثبوت الوجود العقلي لها
في العقل موقوف على وجود سابق لها وثبوت الوجود السابق على وجود
سابق اخر فيتسلسل الوجودات وليس هذا من قبيل التسلسل في الامور الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع
الاعتبار الى سطح فان كل لاحق موقوف على سابقه كما لا يخفى على المتدبر واما بطلان
التالي فظ لا يحتاج الى البيان فثبت ان الوجود موجود فاذا كان موجودا وجب
ان يكون وجوده نفسه والا لزم فيكون واجبا لامتناع زوال الشئ عن نفسه فيلزم ان
يكون حصة واحدة يلحقها التعدد والتكثر باضافتها الى الماهيات والا تعدد الواجب وقد
برهنوا على امتناعه فان قلت لا شك ان معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شئ
قائم بنفسه مواطاة كالمشي والضحك واللون والسواد وامثال ذلك وانكار ذلك
مكابرة فكيف يكون ذات الواجب نفس ذلك المفهوم قلت كما انه يجوز ان يكون
هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الخاص الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير
كونها حقائق مختلفة على ما قال به الحكماء يجوز ان يكون زائدا على حصة واحدة مطلقة موجودة
هي حقيقة الوجود الواجب ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل و
يكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود فان قلت اذا كان الموجود حقيقة
هو الوجود ينبغي ان يكون الماهية عارضة له لا حقه اياه فالوجود معروضا لها وهذا خلاف
ما يفهم من قولنا الماهية موجودة فانا نفهم قطعا ان الماهية متصفة بالوجود وهي معروضة للوجود

عارض فكيف يصح ما قلت قلنا اطلاق الوجود عليها بالمعنى المذكور انما هو باعتبار
استحقاق هذه الصفة من الوجود اذا اريد به هذا المفهوم العارض اللازم واما
اذا اعتبر استحقاقه منه اذا اريد به تلك الحصة باعتبار اطلاقها فما كل طبيعي مما ذكرتم
في معرض الاستدلال على وجودها معارض لما استدل به على امتناع الوجود الكلي
الطبيعي فلا نسلم ان لا انها باعتبار اطلاقها المذكور كل طبيعي فان الجزء واطلاقها ان
لا يكون بها تعين لا يجامع التعينات اللاحقة اياها في المراتب بواسطة تلبس الماهيات
بها ولا يستلزم ذلك عدم تعينها في نفسها بتعين يخرجها عن الكلية سلمنا انها
بهذا الاعتبار كل طبيعي لكن لا نسلم امتناع وجوده كيف وكثير من الحكماء صرحوا بوجود
الكليات الطبيعية وما ذكره بعض المتاخرين في معرض الاستدلال على امتناع وجود
لا يخلو عن وجه او وجوه من الخلل ولنذكر اقوى ما اورده شارح المطالع ونبين
وجه الخلل فيه بعون الله سبحانه قال رح لو وجد الكلي الطبيعي في الخارج لكان اما نفس
الجزئيات في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلانه لو كان عين الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات منها خارجا
عين الطبيعة الكلية وهي عين الجزء الجزئي الآخر وعين البعض عين فيكون كل واحد
عين الآخر في الخارج ضرورة ان كل واحد من الخاصة عين الآخر هف واما الثاني
فلانه لو كان جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة الى الجزء الخارجي لم يتحقق
اولا وبالذات لم يتحقق الكل وح يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها واما الثالث
فبين الاستحالة انتهى كلامه قوله او جزء منها ان اراد بكونه جزء منها ان يكون ورائه
جزء آخر في الخارج ويكون الجزئيات عبارة عن مجموع الاجزاء لم ينحصر القسمة في الاقسام
الثلثة وان اراد به كونه مجتمعا مع امر آخر خارجيا كان او اعتباريا فالحصر مسلم لكن
لا نسلم عدم صحة الحمل فانه اذا كان الموجود في الخارج هو الطبيعة فقط ويكون التمايز بين جزئياتها

مشخصات اعتبارية غير موجودة لا شك انه يصح الحمل ح فانه لا يوجد من الجزئيات في الخارج
سوى الطبيعة حتى يتصور عدم الاتحاد في الوجود لعدم اد تمايز وثنا بها ان الطبيعة الكلية لو وجدت
في الاعيان لكان الموجود في الاعيان اما مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر لا سبيل الى الاول
والا لزم وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة وهو البين
بطلانه ولا الى الثاني والا لم يخل من ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين فان
كانا موجودين بوجود واحد فذلك الوجود ان قام بكل واحد منهما يلزم قيام الشيء الواحد
بمحلين مختلفين فانه مح وان قام بالمجموع لم يكن كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود وان كانا
موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على المجموع هف انتهى قوله لكان الموجود في الاعيان
اما مجرد الطبيعة او مع امر آخر المراد بمجرد الطبيعة اما ان يكون طبيعة من غير انضمام
امر خارجيا او من غير انضمام امر مطلق خارجيا او اعتباريا فان كان المراد
الاول كما هو الظاهر من كلامه في ابطال الشق الآخر فلا نسلم انه يلزم
وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة وكونه متصفا بصفات
متضادة لم لا يجوز ان يكون الطبيعة باعتبار تعددها بتعين
اعتباري عدمي شخصا مغايرا بعض آخر كذلك شخصا آخر
الى غير ذلك ويكون تمكنه في امكنة مختلفة واتصافه بصفات
متضادة باعتبار هذه الاشخاص المتمايزة المتغايرة بالامور
الاعتبارية وان كان المراد الثاني فلا نسلم الانحصار
في القسمين فان المراد من امر آخر لا يكون موجودا في الخارج
كما يظهر من وجه ابطاله فيجوز ان لا يكون الطبيعة مجردة
فلا مع من امر آخر موجودا في الخارج بل مع امر عدمي اعتباري
كما مر وان حمله الامر على معنى اعم اسهل المنع الى قوله لم

يخلو من ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين
مختلفين فانه على ذلك التقدير يجوز ان يكون احدهما
موجودا خارجيا والاخر امرا اعتباريا قوله يكونان
موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين لقائل
ان يقول لا نسلم الحصر في الصورتين المذكورتين لم لا
يجوز ان يكون احدهما موجودا بنفسه والاخر موجودا
به كما يقول القائلون بوحدة الوجود فان عندهم الوجود
هو الموجود عندهم وما عداها من الماهيات ولوازمها
امور عارضة لها موجودة بها فلا يلزم محذور فان قلت
صدق في هذه الصورة انهما موجودان بوجود واحد
فان موجود بنفسه والاخر به فلا يخلو يخرج عن القسمة
فلا ينتقل المنع الى انحصار الواحد في كونه قائما بكل
واحد منهما وكونه بالمجموع فلا تعدد قطعا

في حق اهل الكبائر والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين
معنى على ما ذكره الشارح على التفصيل والله الموفق قوله ولا تقبل منها شفاعة الخ — فنقول
يقال جزى عني هذا الامر اي قضى ومنه قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا
كذا في الصحاح قوله ينفي اصل الشفاعة لان النفس نكرة وقعت في
سياق النفي فتفيد العموم الخ وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم
ايضا فهذه الاية تنفي اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب المغفرة عن
العفو كما ذهب اليه اهل السنة او بمعنى طلب زيادة الثواب كما ذهب
اليه المعتزلة قوله ثم ظهر لي بقبيل بطريق اخر لعله اراد ان كلمة من في الاية
الكريمة اصلية اي لا تقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة
فانما تقبل من اجل النفس المطيعة اذا كانت شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت
خبير بان هذا الوجه خلاف الظاهر بعيد عن المقام مع ان كل شفاعة
لا تكون مقبولة لاجل النفوس العاصية المشفوع لها بل تكون كل شفاعة مقبولة
لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة فلم يظهر في ارجاع الضمير الى النفس الثانية
فائدة اصلا فان النفس الثانية ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم
ايضا قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص الخ قوله يشير الى منع الدلالة
الخ قيل ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مخصصا بهم فلا
يكون عاما للاشخاص قوله فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع هذا مخالف لكتب
اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح ان
العام لفظ وضع للكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام
نحو لا مالك راسا ونحو لا مالك لها الى غير ذلك قوله ليس يلزم منه الخ وانت
خبير بانك اذا قلت لا رجل في الدار ولا هو على السطح يلزم ان لا يكون احد على

الى منع الدلالة على عموم الاشخاص ورد عليه
بان النفس نكرة في سياق النفي عام
والضمير راجع اليها فيعم ايضا
ويمكن ان يجاب بانه لا يجوز
في رجوع الضمير اليها حيث
عمومها فان النكرة المنفية
خاصة بحسب الوضع وعمومها
عقلي ضروري فاذا قلت
لا رجل في الدار الخ
صح

السطح و لا شك ان ما نحن بصدده كان من قبيل ذلك و لا هو على
السطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور غير صحيح قوله
نعم لو قيل الخ وهذا هو مراد ذلك المعترض انه والله الموفق
قال الشارح والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال
الوقوف في الصراط او في الصراط او في الميزان ومنها حال
الامر بالنار ونحو ذلك قوله تخصيصها بالكفار الخ قبلي فان
قلت كيف يكون الدلالة عامة و الارادة خاصة مع ان
الارادة بدون الدلالة غير جايزة اصلا قلنا الدلالة
العامة بحسب كانت اصل وضع اللفظ للعموم و الارادة
الخاصة كانت بحسب دلالة القراين الخارجية ههنا هي
الادلة الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان تخصص هذه
الادلة الدالة على العموم في الشفاعة جمعا بين الادلة
بقدر الامكان واجيب في شرح المواقف عن ادلة المعتزلة
بان تعالى ولا يلكم في نفس الشفاعة لابد ان يكون
عامة في الاشخاص والاوقات و دلايلنا في اثبات
الشفاعة لابد ان يكون خاصة في الاشخاص والاوقات
لانا لا تثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات
و الخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله فلا معنى
للعفو عدم المعنى الخ فقوله ثم اي لا نم ان
لا معنى للعفو صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه

اذا لم يجتنب عن الكبيرة كان يستحق العذاب للصغيرة الصغيرة فكان للعفو معنى
هذا لكن المشهور انه لم يلتبس منهم اصلا القول باستحقاق العقاب بارتكاب
الصغيرة سواء اجتنب عن الكبيرة او لم يجتنب وقوله غير مغفرة يعني ان قوله
فلا معنى للعفو مسلم بالنسبة الى صغيرة المجتنب لكنه لا يفيد اذ يكفي لهم ان يكون
للعفو عن صغيرة غير المجتنب معنى وقد عرفت ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور
فيما بين الجمهور قوله لانه باطل بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة اما قوله ان جزاءه
اي ان يرى جزاء الايمان في حقهم في اثناء العقوبة لكن المشهور بين المؤمنين
ان جزاء الايمان هو الثواب الاعظم ومعلوم ايضا ان دار الثواب هي الجنة
فالمنع المذكور غير معقول لكونه مخالفا للاجماع قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
فقوله يعني هذا الاستدلال الخ فقوله يعني هذا الاستدلال انه فانه تعالى رتب
الوصول الى جنات الفردوس على الايمان و العمل الصالح من غير اشتراط ترك
الكبائر فدل على ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد في النار والا لما دخل
الجنة وهو ثم انه كما يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان بناء على ان لا قايل
بالفصل بين مرتكب الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية دالة على كون
المؤمنين من اهل الجنة بمجرد الايمان قوله بطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب
الكبائر مخلد في النار وان من دخل النار فهو مخلد فيها قوله وقد جعل جزاء الكفر الى
على الاطلاق طلاق الخ قوله فلا بد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون
مراتب حقيقة النار متفاوتة في الحرارة حتى يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين
فيها ومع ذلك كان عذابهم اشد من عذاب المؤمنين وان كان هو ايضا مخلدا في
النار فعلى هذا يكون الخلود في النار جزاء الكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان في
حيز المنع قوله وهذا الدليل الزامي انه قال بعض الفضلاء انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على

وجه الحكم بعدم خلود اهل الكتاب من النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة
على عدم الخلود فلا اعتراض عليه بالمنع او المعارضة لا لعدم فائدة معتد بها قوله
مغفرة خالصة قالوا ولا الخلوص الخ فقوله لم تنفصل عن مضار الدنيا يعني ان مغفرة الدنيا
غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم يكن مضرة الآخرة خالصة عن المنفعة لم يتميز احدهما المنفعة
على الاخرى قوله لكنه غير مفيد يعني ان منع قيد الخلوص هنا غير مفيد فان عدم الخلوص
لا ينافي الخلود في النار فلا فائدة في ان يقال لا نم الخلوص قوله وقد يستعمل في
المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف
خلود اهل الكبيرة هذا كلامه والمقصود منه توجيه كلام الشارح بها قوله بمعنى الدوام الى معنى سواء
الازمنة فالمكث الطويل معنى عام يتناول خلود الكفار ولا معارض له فبقي على معنى الدوام
لان الفاظ المصادر من لفظ الخلود وما يتناول اهله خلود اهل الكبائر لكن كان له معارض فيحمل على
المكث الطويل بدون الدوام قوله بل هو من ضروريات الدين اي خلود الكفار بمعنى الدوام
كان من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر والاستدلال اصلا قوله وما انت
بمؤمن لنا ولو كنا صادقين الخ لا يخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه على ما ذكر في الصحاح
فاللام في قوله تعالى أنؤمن لك ليست للتعدية بل هو لتقوية الفعل قال في
شرح المقاصد وهو متعد بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن
الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية
وما انت بمؤمن لنا ان تقع في القلب نسبة الصدق اي يحصل فيه الخ فقوله اي يحصل فيه قوله
في قلبه ان الخبر ثبت له الصدق وحاصله انه يعلم ان الخبر صادق في نفسه مطابق
لما في نفس الامر قوله كما للسوفسطائية وكما لبعض الكفار على ما دل عليه قوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك قوله عن الاذعان اي القبول
والتسليم قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا حيث قال الخ قوله فان قلت الخ وقال في

شرح المقاصد فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار
كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهذا ظاهر البطلان
قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق على ما فسره رئيسهم وهو التصديق اللغوي المعبر عنه
بگرويدن غايته انه لا يجب في الايمان اشتراط امور كالحصول بالاختيار وترك الجحود والاستكبار
ردا لما انه يلزم على التقسيم وتفسيره كون اليقين الخالي عن الاذعان والقبول تصورا
او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان بدون
الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين غير مصدقين هذا كلامه يعني لا نم امكان الايقان
بدون الاذعان والقبول ان بعض الكفار موقنين غير مصدقين وقوله امر قطعي والحق انه امر عام ولانم
يتناول القطع والظن قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال نعم قد نص على ان الايمان
امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص قوله وقد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون
التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح ان كون
المعتبر في جميع افراد الايمان هو اليقين محل نظر وقد ذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب
الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كون ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام
من هذا القبيل قوله ولذا يكتفي الخ المشتهر بكذا راجع الى المعنى المعبر عنه بگرويدن
وههنا توجيه آخر لكلام الشارح وهو ان يقال ليس حقيقة التصديق ان تقع في القلب نسبة
التصديق الى الخبر الى ان تقع في القلب النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب ذلك الجزم
غير اذعان وقبول اي من غير ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك
هو المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن حاصل والقوم الموفق هذا كلامه قوله كان اطلاق اسم الكافر
عليه قوله لجعله كافرا اشارة الى قوله اذ الشارع جعل لكل واحد من الفريقين المذكورين
في الكتاب ان الكفر يعلم والحق مرادا والشارح هو ان الكفر في امثال هذه الصور كما ترى
في انه لا يكون فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق كالعدم

كما جعل ايمان البائس في حكم العدم فاراد باطلاق اسم الكل اطلاق الجميع واراد بقوله
لجعله كافرا انه يجعله كافرا فيما بينه وبين الله تعالى لا في مجرد اجراء احكام الاسلام عليه وهذا
ما قال في شرح المقاصد انه لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا فائدة في الكتابين
كما ذكره قوله ركن لا يحتمل السقوط ان قيل اه فان قيل تصديق اصحاب النبي عم بان
القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط
ثم فان كون بيت المقدس قبلة كان مخصصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق
بذلك كان ثابتا غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فذلك تصديق
اخر متعلق بحكم اخر له زمان اخر مقابل قال الشارح والاقرار قد يحتمله فان قيل كيف
يحتمله مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا ما ذكرتم في الماهيات الحقيقية
بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القراءة ركن من اركان الصلوة مع سقوطه في
الاخرس والامي قوله التصديق باق في القلب نحو قوله هذا اشارة الى مذهب الخ وانت
خبير بانه لا مذهب للسائل على ما هو المشهور وذلك لان قول الشارح التصديق باق اشارة
الى المنع بكيفية الاحتمال العقلي فكأنه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق باقيا في حالة
النوم كما ذهب اليه الفلاسفة قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة الخ قوله لا اخال
عدم التصديق في حال الذهول يكون في القوة الحافظة وهي عندنا مرتبة من مراتب
العقل الانساني قوله قد يذهل فيها اي في حال الحضور فان الانسان حال حضور التصديق
في قلبه جاز ان يذهل عن حصول هذا التصديق الحاضر بان لا يلتفت الى نفس هذا التصديق
قصدا لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا عن حصوله لا لغة
ولا عرفا فتأمل حتى كان المؤمن اه وكذلك حكم الاقرار اه اي ولان الشارع جعل المحقق الذي
لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي كان الاقرار مرة في العمر كافيا في بقاء الايمان
مع ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان عند كثير من المحققين فان قلت فالاقرار ايضا لا يحتمل

السقوط

السقوط اذا الشرع جعله في حكم الباقي كما جعل التصديق كذلك قلت ربما يطرأ على الاقرار
ما يضاده كما في حالة الاكراه بخلاف التصديق قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الا
حكام والاحكام الخ وهو مذكور في شرح المقاصد ايضا قوله لتحقيق الزمن اي لاجراء
الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوة ونحو ذلك قوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي لاتمام الايمان مجرد التكلم
وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لا بد من ان يكون على وجه الاظهار
على الامام وغيره على هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار للغرض
المذكور وذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب اي من صدق بقلبه ولم يتفق له الا
قرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ لاجراء الاحكام
عليه فقط قوله والنصوص معاضدة لدلالتها على محل الايمان هو القلب فليس
الاقرار جزءا منه وانما هو التصديق اه ذكره في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب
وجب ان يكون عبارة عن التصديق وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم
ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع معبرا عن وضع
اللغة لتبين للامة ولعرف بالتوقيف كما بين لحكم نقل الصلوة والزكوة وامثالهما
ولكان اشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى قوله ولانه خلاف
الاصل اي ولان المعنى الاخر غير التصديق خلاف الاصل واراد ان
[illegible] ما في العقل هو خلاف الاصل قوله ليحتمل ان يراد بالنصوص الايمان
اللغوي يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي والجزء الاخر هو الاقرار
فيجوز ان يراد بالايمان في نحو قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان معناه
اللغوي فهذا لا ينافي ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي قوله بحيث

التصديق ص

خصوص المتعلق المتعلق هو ما جاء به النبي عم كما عرف ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي عم **قوله** فهو في المعنى اللغوي مجاز هذا ظاهر لم لا يجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه ما صدق عليه مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون لفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون الالف واللام للعهد وهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي الى معنى مباين له كما عرف فيعين ان المراد به التصديق في النصوص الا انه التصديق المتعلق بما جاء به النبي عم وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا يصار الى معنى اخر الخبث لتعرفه امر زايد وهو الاقرار **قوله** بما انضمت قرينه رد عليه انه قال بعض الفضلاء ان الشارح قال النصوص متعاضدة لذلك ولم يقل النصوص حجة كذلك للاشارة الى ان الدليل هو مجموع النصوص فلا يلزم ان يكون لكل واحد دليلا متعددا ولا شك ان قوله بما انضمت عليه مما يؤيد ان يكون محل الايمان هو القلب فلذا قال في المواقف ويؤيده قوله عليه السلام لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هذا الكلام **قوله** ويؤيده اشارة الى انه يؤيده الى كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن هو حجة مستقلة وقوله هلا شققت قلبه مقول قوله عم **قوله** لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان الحقيقة عندهم اي عند اهل اللغة **قوله** انما يتم اذا انضم اليه عدم النقل اولو وقع النقل الشرعي لم يفهم اهل اللغة من لفظ الايمان التصديق باللسان لانهم لا يفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق باللسان فقط فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما **قوله** فرد عليه النصوص المعاضدة لا يخفى عليك ان معنى هذا السائل هي المعارضة على هذه النصوص المعاضدة ~~النصوص~~ الملحق ذلك لان هذه النصوص لما دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب فقال السائل ان هذه النصوص وان دلت على ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان مع ان

قوله ص

لفظ

المع

لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي فوجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما عرف **قوله** حتى لو فرضنا الخ ورد عليه انه الخ فتوله رد عليه وقد اورد في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القلبي اية الفاظ كانت واية حروف كانت من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والى ما قال انه اسم للمقيد دون المجموع فالا سقط كلامه وانت خبير بان هذا الكلام كلام على السند لان الجواب المذكور مبني على منع المقدمة القائلة ان اهل اللغة لا يفهمون منه الا التصديق باللسان وحاصل الجواب لا نسلم ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط الا ترى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم توضع لمعنى او وضعت لمعنى اخر لم يحكم اهل اللغة بان المتلفظ بتلك الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي هو الايمان ثم لا يخفى ان هذا القدر المذكور يكفي سند المنع فافهم وقوله اذ لا يمنع الا دفاع عليه قوله فيبطل وقوله لا اعتبار لها اي للدلالة **قوله** لم يستحق اليه النجاة من الخلود بخلاف ما اذا جعل الايمان اسما للتصديق فقط كما مر **قوله** يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن حاصل ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللغة العام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة انه يكون معنى المصدق بالقلب وكون اطلاق اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم الا وانما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون اطلاق لفظ المؤمن حقيقيا كما اذا قلت زيد العالم مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم حقيقة هنا مع عدم وجود معناه الحقيقي ويؤيد ما ذكرناه قول الشارح ويجري عليه احكام الايمان فان احكام الايمان انما تجري بناء على وجود التصديق القلبي وان كان وجوده بحسب الظاهر بناء على وجود التصديق اللساني وان كان وجوده بحسب الحقيقة **قوله** انه حقيقة الا واراليه قال الشارح للموافق

ان ربه ص

الجنة ولا يستحق به الى الخ. قوله ص

لا نزاع في ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه
مترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع بينه وبين الله تعالى اي النزاع يكون في
الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية هذا كلامه ويعلم منه ان تسمية الاقرار
انما يكون تسمية بطريق المجاز اللغوي لكون الاقرار دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق
القلبي فلذا اجرى على المقر بلسانه احكام الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا يعلم ما لا يعلم كلام
الموافق ان يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه **قوله** لا يكفي في الايمان فعل
اللسان لا يقال يعلم اه قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان ذهب الرقاشي الى ان
الايمان اسم للاقرار لحقيقة ما جاء به النبي عم لكنه قد شرط مع ذلك الاقرار معرفة القلب
سواء كانت هذه المعرفة حاصلة بطريق الضرورة او بطريق الكسب وذهب القطان
الى انه اسم للاقرار لكنه قد شرط التصديق الذي لا يكون الا باختيار والكسب واما الكرامية
فهم لا يشترطون في الايمان شيئا من المعرفة والتصديق حتى انه لو اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مومنا في نفس الامر الا انه يستحق الخلود في النار على ما قالوا **قوله** والا فالاجماع منعقد اه
رد آخر على الكرامية اذ المعرفة وموافقوه كانوا يقولون بان الاقرار في الاخرس ثابت حكما بناء
على ثبوت التصديق الذي هو الركن الاعظم واما على ما ذهب اليه الكرامية فليس التصديق
شرطا ولا شطرا في الايمان فلم يثبت في الاخرس نفس الايمان الذي هو الاقرار لا حقيقة ولا حكما
وهذا ابطال الاجماع **قوله** مع العطف بان العطف يقتضي المغايرة واما ~~عطف الجزء~~ اما عطف الجزء على
الكل اه اشارة الى جواب ما قيل لم لا يجوز ان يعطف على الشيء ما يدل فيه لنكتة وهي الاهتمام
بشأن المعطوف لكونه اشرف كما في قوله تنزل الملائكة والروح فيها او لكونه ثمرة
مقصودة كما في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال ثمرات الايمان والايمان
بلا عمل كالشجر بلا ثمر **قوله** وكفى بالظاهر حجة اه الكريمة يعني يظاهرها ان العمل ليس
هو نفس الايمان ولا داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها ما لم

اي اذا صدق

حلو

ثم دليل

ثم دليل دال على خلافه **قوله** لامتناع اشتراط الشيء بنفسه اه اي لو دخل الاعمال في الايمان
يلزم اشتراط الشيء بنفسه لانه تعالى جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان الاعمال
جزء من الايمان الذي هو شرط الاعمال وجزء الشرط شرط فيكون الاعمال شرطا لا لنفسها وانه
ح لامتناع توقف الشيء على نفسه **قوله** وهذا اي كونه زائدا اه وهو اشارة الى الجواب عن
نظر الشارح يعني ان مراد الى حنيفة رح هو زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به في
الواقع وهذا لا يتصور بعد عصر النبي عم واما زيادة الايمان بحسب الاطلاع على تفاصيل
الفرائض فلا كلام فيه ويمكن ان يقال ولعل مراد الشارح هو التنبيه على ان لا فرق بين
المذكورين في اجزاء المعتبرة في الاحكام عليها **قوله** ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد لتكثره اه
وهو مبني على ان الايمان لا يتكثر بحسب ذاته وانما يتكثر بحسب متعلقاته اللهم مع ان
متعلقاته لله لا يتكثر بحسب ذواتها وانما يتكثر بحسب تكثر الاعتبارات فعطف ان
حيث ان هذا في الحقيقة اعتراف بان الايمان التفصيلي ليس ازيد من الايمان الاجمالي
الا بمجرد الاعتبار والاولى ان يقال اما اذا آمنا بان ما جاء به النبي عم فهو حق ثم آمنا
بان التفصيلي حق مثلا فلا شك ان الايمان الاول هو الايمان الاجمالي وان الايمان
الثاني هو الايمان التفصيلي اولا شك انه ان الايمان الثاني تصديق بمغاير للذات
~~للاول فيه بالايات الدالة على~~ زيادة الايمان الاول الذي هو التصديق
اجمالي متعلق بمفهوم عام ولا شك انه ان مجموع هذين التصديقين ازيد من
التصديق الاول وحده وقس على هذا سائر التصديقات التي خرجت من
العدم الى الوجود من القوة الى الفعل **قوله** وحاصله انه نزداد الكلام
بعبارة اخرى يعني ان الاستمرار على العبادة عبادة ثانية كما ان الاصرار
على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة كبيرة ثانية
قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعني ان المثبت دائما من

الزيادة من

باعتبار تكثر

امام الحاسر

ذات الاصل

وقولهم الايمان لا يزيد ولا ينقص معناه ان ذات الايمان وحقيقته لا يزيد ولا ينقص كما اشار اليه الشارح وان الدوام على الايمان ليس ذات الايمان وحقيقته بل هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة بالايمان قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ قد مدح الخ وهو مذكور في شرح المقاصد والمقصود هو الجواب عن الاستدلال القائم بقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا ونحو ذلك وقال في شرح المقاصد واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال امام الحرمين من ان النبي عليه السلام تفضل على من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عليه السلام متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبي عليه السلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج الخ قوله ومن ذهب الخ لعل مراد الشارح من ذكر هذا المذهب هو الاشارة الى المعارضة بالآيات الدالة على زيادة الايمان اذ لو لم يكن مراده ذلك فلا وجه لان يذكر هذا المذهب في اثناء ذكر كلام من قال بان الايمان هو التصديق العلمي حيث حملوا الآيات الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة في الشرح قوله كما هو مذهب الخوارج الخ لا يخفى عليك ان قوله من الايمان بكلمة من للتبعيض يدل على ان الاعمال جزء من الايمان وهذا مذهب السلف والمحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط فرضا كان او نفلا على ما ذكر في شرح المقاصد وشرح المواقف قوله مذهب الجبائي يعني الجبائي وابنه ابا هاشم ومذهب هؤلاء ان الايمان هو الواجبات من اعمال الجوارح دون النوافل قوله كجنسها في الصلوة اي بحسب زيادة القراءة والقيام في الصلوة والاظهر ان يقال كزيادة الصلوة

لحسبانی

لحسباني القراءة والقيام واعلم ان ما شرع جزءا هو ما جعله الشارع جزءا من شيء بحيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشيء واما ما لم يقع جزءا فهو اعم من ذلك فان القراءة في الصلوة مما شرع جزءا وزيادة القراءة على ما يجوز به الصلوة يكون مما لم يقع جزءا الا انها شرع جزءا قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة وهذا اقرب من مذهب الخوارج قوله او واجب كذلك اي واجب لا يخرج عنه واجب وهذا اقرب من مذهب الجبائي قال الشارح وقال بعض المحققين لا نم الخ وهذا اعتراض على قوله وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان الخ وههنا اعتراض آخر وهو ان يقال ان مراد من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو انه لا يزيد ولا ينقص بحسب اجزائه الواقعة فيه بخلاف الاعمال فانها يزيد وينقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا واما زيادة الايمان بحسب القوة والضعف فلا كلام فيه قوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما ان يحصل العلم بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب عليه بالاختيار والثاني ان يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار وهذا اقوى من الاول كما لا يخفى قوله وبهذا الاعتبار اي باعتبار المحصل اه قوله اي باعتبار المحصل يعني ان التكليف بالايمان انما يقع باعتبار تحصيله بالاختيار بمعنى ان التكليف بالشيء يحسن بحصوله اعم من التكليف به بحسب نفسه فان التكليف به بحسب نفسه في الاول لا يتصور الا في مقولة الفعل والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور في مقولة الكيف كما اذا كلف الرجل بتحصيل السواد في الثوب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بمباشرة الافعال الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم الذي هو من مقولة الكيف قوله التكليف بالنظر الموجب له اه يعني ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل المكلف به حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم بالايمان مكلف به من قبيل الاسناد المجازي قوله

مقتضاه

وان الاسناد ونه صح

هو نبه الله تعالى واجمع اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به باسناد
جمع وكذا قوله يا ايها الذين امنوا امنوا بالله وقوله ولكن الحق انه لا نزاع في كون نفس الايمان مكلفا به قوله وتحت
التحصيل اي ولو تحت التحصيل قوله ولذا اي ولكونه مقدورا حاصلا تحت التحصيل قوله
ولا يكفي المعرفة شاهد المعجزة الخ فيه ولكن يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا اعلم ان التصديق
اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغي ان يقال يكون مكلفا بالاطمينان وربط
القلب بالاخبار قال في شرح المقاصد وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على
ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه
بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم
فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى كلامه واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختياري
كما ذكره بعض المتاخرين فالمناسب ان يقال يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذي هو فعل
اختياري وهو نسبة الصدق الى المتكلم بالاختيار وناسبه قال بعض المتاخرين
ان التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا
على ما ذكر في شرح المقاصد قوله وليس الجبار عند الشارح لان المختار عند الشارح
هو ان يكون التصديق من قبيل العلم وقد عرفت ان بعض المتاخرين اختيار انه فعل
اختياري فتامل قوله بمعنى قبول الاحكام يعني ان الاسلام الخ قوله والانقياد للاحكام
اي للاحكام الشرعية وهو هنا وان شمل الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو الظاهر والجوارح
ويتناول الانقياد للاحكام الاعتقادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية
مطلقا لا يوجد بدون التصديق الذي هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون الانقياد للا
حكام الشرعية فكل من اتصف باحدهما اتصف بالاخر ايضا ولعل المراد بالتلازم هو ان
كل واحد منهما لا يوجد بدون الاخر على ما اشار اليه الشارح بقوله ولا يعني بوحدتهما سوى
هذا لا اتحاد المفهوم والترادف بينهما خلافا للظاهر قوله ويؤيده انه لا تجاوز لقوله تعالى الخ

لا من قبيل الفعل صح

الشرعية صح

ا) جد في قوله

اي لم يجد فيها غير بيت الخ يعني ان كلمة غير في قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
ليست صفة على معنى فما وجدنا في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي
استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا
فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين وقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان
بالاسلام كذا في شرح المواقف قوله احد من العلماء الخ لا نزاع في عدم كون المسلم اخص
من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله ولكن قولوا اسلمنا فتجويز كونه اخص مخالف
للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ لا يجوز ان يقال
مثلا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العقلاء اذا كان العقلاء اعم لان المعنى فلم اترك
احدا من العلماء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من العلماء فعلى هذا التقدير لا
يكون الاستثناء متصلا فتامل قوله ويحتمل ان يكون الاسلام اعم ههنا مقدمتان
مقبولتان بين المسلمين احديهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا لم يقبل منه وهذه
ثابتة بالاجماع بل هي من ضروريات الدين والثانية ان يقال من طلب غير الاسلام لم يقبل
منه وهذه ثابتة بالقران فلو كان الاسلام اعم لوجد في فرد من الاديان حتى كان
مقبولا لزم بطلان المقدمة الاولى ولهذا قوله ثبت الحكم بسهو من سعى في علم الكلام
اذ هو ليس غير العلم الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية قوله وبالجملة الخ تصوير
للمدعى الخ قوله وثبت لكل منهما يعني ان عدم صحة سلب احدهما عن الاخر يكون
ثابتا لكل واحد من المترادفين والمتساويين فان كل واحد من المترادفين لا يصح سلب
احدهما عن الاخر وكذا كل واحد من المتساويين لا يصح سلب احدهما عن الاخر ثم ان
عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والمسلم عن الاخر كما عرفت واما عدم صحة
سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن الاخر فباعتبار مشتقهما وهما المؤمن والمسلم
لا باعتبار انفسهما اذ لا نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع

اهل البيت صح

غير صح

وسالم

الترادف

والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق
قوله فيما اجترتمن اوامره اى فيما ارسل الخ يعنى ان قوله من اوامره لا يصح ان
يكون بيانا لما اجتر الا باحداث وبلين الذين ذكرنا ان والاولى ان يقال اى فيما اعلم
فان قوله اجتر بمعنى اعلم شايع بمشهور فيما بين اهل اللغة فلا يصار الى المجاز والتاويل من
غير ضرورة قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية فهو تصديق خاص الى قوله
واذا السلم الى فيه منع ظ فان بعض الكفار كانوا يصدقون بان الله تعالى الحق
مع انهم لا يصدقون لسائر احكامه والصواب ان يقال الاسلام هو الخضوع والانقياد
لالوهيته اى التسلم والالتزام لكونه تعالى خالقا للكل وموجبا للعباد ايجاب عليهم وهذا ليس
عين التصديق اليقيني لسائر احكامه لكنه يستلزم قوله وهو فى الاية بمعنى الانقياد
والظ والاولى ان يقال الى قوله ولكن قولوا امنا فعلى هذا يكون الامر للتهديد والتحقير
نحو اعملوا ما شئتم ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد فلا يكون قوله ولكن قولوا اسلمنا
للتصديق يعنى انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا صادقين بناء على ان الاسلام والانقياد والظ
واعلم ان قوله لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره الشارح وحاصله كما ان قوم ادعوا ضرب زيد
فيقول لهم لم تضربوه ولكن قولوا امرنا فالمعنى ان الابتداء حق والضرب ليس بحق ولو
كان المراد ما ذكره المحشي كان المناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك لان
التغاير اللفظي دل على تغاير المعنى واما احتمال الاتحاد في المعنى فهو خلاف الظاهر المتعارف قوله
فان قيل قوله عزم معارضة الى قوله هذه معارضة المقدمة الى حاصل الدليل المذكور هو ان
يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل واحد من التصديق والانقياد
لا يوجد بدون الاخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد هو ان لا يوجد كل واحد
منهما بدون الاخر فالسؤال الاول يكون معارضة دالة على نفى المطلوب المذكور وهو قولنا
فهما متحدان والسؤال الثاني يكون معارضة دالة على نفى المعارضة المذكورة وهى قولنا

وذلك ان مقول الامر بالنهى يتضمن
الاخبار عن وجوده مثلا هذا الكلام
صح

الايمان

الايمان هو التصديق قوله فلا يرد السؤال على المشايخ اى الذين قالوا بعدم تغايرهم
الايمان والاسلام بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر قوله لان مراد المشايخ عدم الانفكاك
من الطرفين وبدل عليه سياق كلام الشارح وسياقه فقولهم لا ينفك احدهما عن الاخر اى
لا ينفك كل واحد منهما عن الاخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لا ينفك عن الاخر كما توهمه ذلك
القايل قوله على انه غير لا عن التوجيه كما عرفت ان هذا السؤال كلام على المقدمة القايلة ان
الايمان هو التصديق لا على توهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق كما توهمه
ذلك القايل حتى اجاب بان الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام عن التصديق
ظاهر والسؤال على المشايخ اى السؤال بان الحديث يدل على انفكاك الاسلام عن التصديق
والاعمال بناء على ان الاسلام هو الاعمال لا توجد بدون التصديق وهذا حاصل السؤال الذي اتى في ذكره
الشارح بقوله فان قيل قوله عزم الى قال الشارح بل مثل ذلك انما ذاهب متق
ان شاء تعبد اى فى ان كل واحد من الايمان والزهد والتقوى مما يكتسب بالاختيار و
يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمال ويحصل به تزكية النفس والاعجاب قوله
وذهب بعض المحققين الى حاصل كلامه ان الايمان الخ قوله امر خفى اى هو خفى للعبد الذي
حصل له هذا الايمان المنوطة به النجاة وذلك لانه يحتمل ان يحصل له شيء من المعارضات
كاتباع الهوى والشيطان والخطأ القلبي ولعدم الكشف يحتمل عنده ان لا يحصل له هذا الايمان
وذكر في النهار خاتمه وينبغى للمسلم ان يتعوذ وذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فانه سبب
للنجاة عن هذه الورطة بوعد النبي عليه السلام ذلك والدعاء هذا اللهم انى اعوذ بك من ان اشرك
بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت علام الغيوب وقوله فعنده الجزم
بحصوله الخ اى لو فرض حصول الجزم بحصول الايمان المنوط به النجاة فلا يحصل
الامن ان يشوبه شيء من معارضات النجاة اذ يحتمل ان يحصل فى الاستقبال شيء
من المعارضات نعوذ بالله من ذلك قوله فهذا قريب اى ما ذهب اليه البعض

المنوط به النجاة م

المحسوس وترتب الى الطبع معقول عند العقل لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من
الاجماع اتفاق الاكثر لما ذكره الشارح في شرح المقاصد والاكثرون من السلف ذهبوا الى ان
الايمان لا يدخله الاستثناء فيقال انا مومن ان شاء الله على ما ذكر في شرح المقاصد انه
قوله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر الخ يعني انه المنجي الخ قوله يعني انه المنجي و
المردي يعني ان الايمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر الحاصل في الخاتمة هو المهلك قوله
لا يعني ان الايمان الحاصل للحال [illegible] لا يخفى عليك ان هذا الكلام كان ينبغي ان يذكر قبل ذكر قول
الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى لكن المناسب في هذا المقام ان يقال اي الايمان
الحال وان كان ايمانا حقيقة يجب حكم الشرع وكذا الكفر الحال فانه ان كان كفرا صورة لكنه
ليس كفرا حقيقة يجب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة المفروض انها
مخالفة للحال فلا عبرة لما هو في الحال قوله ان السعادة المعتد بها يعني ان موصوف
السعادة المعتد بها هو من علم الله الخ وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي تعتد
بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة قوله يحتمل السقوط لو
[illegible] يحتمل السقوط بعد الحصول قول لا انه يحتمل السقوط فان تصديق المشرك
اذا مات على الايمان لم يقع حكم الثابت في حال الشرك لان هذا الشرك جعله الشارع
في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه ما يضاده فلم يحتمل السقوط حكما كما في
حال النوم والغفلة فتأمل قال الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى اي لا خلاف
بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره الماتريدية اذ يمكن التطبيق بينهما كما عرفت قوله
بل المعنى لان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجيح جانب الوقوع الخ قوله اي ترجيح جانب الوقوع
الخ ظاهر الكلام يشعر ان ترجيح جانب الوقوع لا يصل ههنا الى حد الوجوب لكن السنة
الشريفة قد جرت في بعض المواضع ان ترجيح جانب الوقوع [illegible] وان فوات الوقوع
وان جاز [illegible] التي لا تنتهي الى حد الوجوب لا يكفي في وجود الشيء فالاولى ان يقال ان

قضية الحكمة تقتضيه اي توجبه لكن رعاية الحكمة ليست امرا واجبا عليه تعالى بل هي امر عادي
فلا يجب عليه ما هو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيد ما ذكرناه قوله في شرح المقاصد والحق
ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون قوله من اشتمال الحكمة في الترك اي فيما ترك ارسال الرسل وان احتمال
وجود الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري من الامور المعروفة العادية المشاهدة
فيما بين الناس وكذا عدم اشتمال الحكمة الخفية في الترك بديهي الا انه بداهته بثبوت
ضد ذلك فافهم قوله مستغن عن هذا الوجه يعني الوجه الذي ما ذكره الشارح
بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه استغنائه
كلام الشارح المحشي هو انه يكفي ان يقال ان في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة عليه دون
تعليله بالحكمة الموجبة له او المرجحة له فتأمل قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فانه عزم بين الخ قوله بين امر الدنيا والدين الخ وذلك لان حال المكلفين فيهما كحال
قوم كانوا في البيداء وقد توجه لهم طريقان احدهما طريق مستقيم موصل الى ما هو
المقصود مع انه لا خوف فيه اصلا والاخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى المطلوب ان
فيه مهلكات كثيرة لا تعد ولا تحصى ولا شك ان بيان الطريق الاول رحمة لهؤلاء
القوم سواء ذهبوا اليه او لم يذهبوا اليه بل ذهبوا الى الطريق الثاني قوله لا يناسب
سوق هذا المقام لان سوقه يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار بيان
امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ فقد احال الشارح ذلك
من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك قوله وهي امر يظهر
على خلاف العادة الخ قيل لابد من قيد الخ قوله فان ذكر التحدي مشعر به
اي مشعر بقيد موافقة الدعوى فانه معنى التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهدا

الدعوى يعجز المعرض عن الاتيان بمثل ما اتى به يقول تحدث فلان اذا نازعه للغلبة وتحدث
القراءة وانبا اقراه كذا في شرح المقاصد قوله وقد مر في صدر الكتاب اي في بيان
حال خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال الشارح فان الامكان الذاتي
بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي وذلك لان معنى احتمال النقيض في
صورة العلم بالامكان الذاتي هو انا لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الممكن
قابل للنقيضين على سبيل البدل ومعنى احتمال النقيض في صورة الظن هو ان يكون متعلق العلم
محلا لان يحكم فيه العالم به حكما متعلقا بنقيضه ومنشاء هذا الاحتمال ضعف هذا العلم ثم ان وجود الاحتمال الاول لا
يستلزم وجود الاحتمال الثاني كما في صور العلم القطعية العادية في مثل قولنا الد
جبل هو قد ان جبل الاحد لم ينقلب الآن ذهبا فان الاحتمال الاول ثابت ههنا دون
الاحتمال الثاني كما لا يخفى قوله على انه قد امر ونهي اما الامر فقوله قوله ذكر في المواقف قال سيد
شرح المواقف كيف يدعى انه عم في الجنة والا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ
الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى
ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فكانت هذه القصة قبل النبوة قوله
ثم لا يخفى جوابه به هذا الكلام على السيد الاجل فلا عبرة به وذلك لان حاصل الا
عتراض هو ان يقال لا نسلم انه عم كان نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك فقوله لا امة
مع سند المنع قوله لم يكن في زمنه نبي اخر فيكون الامر بلا واسطة الخ قوله وامر آدم
عم كذلك اي امره كان لاجل التبليغ الى حوا هذا القدر كاف في اصل النبوة
وهذا الجواب انما يكون مقبولا اذا لم يجعل قوله لانه قد امرت ام موسى الخ سند المنع
بل جعل معارضة اما اذا جعل سند المنع بان يقال لا نسلم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة
لم لا يجوز ان يراد ام عم موسى عم فلا يفيد هذا الجواب اذ يسقط به المنع كما لا يخفى
وقد يستدل ارباب البصائر فمعنى الاستدلال الخ قوله منه الاستدلال الاول وهو

قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة

ممتلا

اراو ص

ولس ص

كادام ص

ول

قال الشارح فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة الى قوله على التفصيل اشارة الى
قوله واظهر كلام الله تعالى الخ وقوله والاجمال اشارة الى قوله نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة الخ قوله ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما بالتواتر من احواله
الخ قوله بالفتح اي بفتح الميم الثاني وقوله على وجه متعلق بقوله مكمل وحاصل هذا الاستدلال
الثاني هو انه عم قد جاز اصناف الكمالات العلمية والعملية على وجه لا يتصور في غير جنس
النبي عم اصلا وقوله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثالثها انه ادعى ذلك
الامر العظيم الخ وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم الثاني يعني انه عم
قد كمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي عم اصلا قال الشارح وقد دل كلام
الله تعالى الخ ذكر في شرح المقاصد الدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين هو انه
عم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التاويل اصلا واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز
وقد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا بل ادعى الى انه استمع نفر من الجن الايات ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله قوله لكنه تابع محمد عم وكما روي اه قوله
وما روي ان عيسى عم هذا معارضة على المعارضة المذكورة في الشرح وذلك
لان قوله فان قيل قد ورد في الحديث الخ معارضة على كونه عم خاتم الانبياء
وان شرعه لا يكون منسوخا ابدا وهذا المروي عن عيسى عم يكون معارضة على المعارضة
الاولى ويجوز ان يكون كل واحد منهما نقضا اجماليا قوله يقتضي انتهاء شرعه
هذا الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية برفع الجزية عن الكفار وعدم القبول منهم
الا الاسلام روي انه عم قال ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب
ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال اي يتزوج امرأة بعد نزوله فيكون
هذا زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل ذلك قوله لانتهاء علته وهو الفلاح

لعظم ص

المن ص

الرغبة في المال لتوب الغنيمة وكثرة الاموال التي لاصاحب لها حتى لا تقبلها احد كما ورد في الحديث قوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب ذكر في الهداية واما مؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم شيئا من العالم حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله عم سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن اعطائهم لما كثر اهل الاسلام وقوي حالهم قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط مثل العقل

قوله مثل العقل اي مثل ان يكون الراوي عاقلا وضابطا لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا في امور الدنيا والدين قوله اما عمدا فبالاجماع اي الكذب عمدا في تقوله بامر الشرائع واما الكذب فيما عدا الشرائع فالظاهر انه من عداد كبائر الذنوب على التفصيل الذي يأتي ذكره قوله اذ لو جاز الخ اي لو جاز على الانبياء التقول والافتراء في الشرائع لادى ذلك الى ابطال دلالة المعجزة وانه محال كذا في شرح المواقف ولعل المراد به هو انه محال عادة اذ القول بانه محال عقلا يكون مبنيا على القول بالقبح العقلي وانه ليس مذهب اهل السنة قوله وهكذا اي السهو اذ لو جاز الكذب وان كان بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية لكان نقضا لدلالة المعجزة هذا ايضا ممنوع قوله قال القاضي اي ابو بكر الباقلاني قوله واما ما كان بلا عمد اي واما ما كان من قبيل السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض دلالة المعجزة هذا والمعتمد هنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع كذب النبي عم في الاحكام الشرعية مطلقا قوله وفي عصمتهم عن ساير الذنوب الخ يريد ان الكذب في غير الاحكام التبليغية يكون كبائر الذنوب على التفصيل الذي ذكره الشارح ههنا قوله او كالتطفيف وهو مذهب المعتزلة قالوا اصدور الكبيرة الخ قال بعض الافاضل انه اي الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا وهو يستلزم المفاسد وقال بعضهم ان صدور الكبيرة يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث من اذنب ظهر

التفضيل

العقل صح

للناس اذ لم يظهر قوله جوز قطعا الكونية اي جوز فالى تهديد اولى الاوقات بالبعثة وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموالي او بسبب عدم الموالي بالكلية قوله تاعلام من الله تعالى كقوله تعالى لا تخافا انني معكما وقوله تعالى والله يعصمك من الناس والاولى ان يورد النقض بما روي ان الكفار قتلوا بعض الانبياء عم ولم يظهر احد منهم الكونية قال الشارح نمرود وكما رد ان داود عم طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت واحب ان هذا اقرار الحشوية فلا عبرة به لمصروف عن ظاهره اي بطريق مرف السه الخ حاصله اي قول الشارح والا محمول على ترك الاولى قد جعل مقابلا لقوله لمصروف عن ظاهره مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسم من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له فاجاب المولى المحشي عن هذا الاعتراض بوجهين كما ترى واجيب ايضا بان مراد الشارح هو ان ما كان بطريق التواتر لمصروف عن ظاهره اي بطريق سلب الذنوب عن الانبياء سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم او لم ينسب الى احد اصلا هذا ان امكن سلب الذنوب عنهم بوجه من الوجوه والا اي وان لم يمكن سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى وذلك اما او على كونه قبل البعثة والاول كقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثاني كقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى فان هذا محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت مراد الشارح ظهر لك ان ما ذكره من السؤال والجواب ساقط بالكلية فتامل قوله ولا شك ان خيرية الامة الخ والامة الطريقة والدين وفلان لا امة له اي لا دين له قوله كنتم خير امة اي خير اهل الدين كذا في الصحاح فقد دلت الاية الكريمة على ان امة محمد عم خير الامم فيكون هو عم خير الانبياء عم وهذا معنى افضليته عم واما قوله يحسب

والا منقوض بدعوة ابراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وقد يمكن الجواز بان مع خوف الهلاك بعضا بعضور من الله تعالى هذا الكلام فعند الاولى الاوقات بالبعثة وقت الدعوة صح

سهوله انقياد هم الى قوله وتكبره اعاظمهم فلذلك احتمال بعيد لا اصل له
فلا عبرة به وان كان كلتي منه اللمح فان فرق الامم سهولة الانقياد ووجود
العقل وقوة الايمان اي التصديق بالقلب وكثرة الاعمال مشكل لا يطلع عليه احد قوله
لانه لا بد ان يكون افضل من آدم عم وقد يقال الخ قوله وفيه ما فيه اي لا نسلم
ان المراد باولاد آدم في العرف نوع الانسان ثم قد يراد في العرف
من بني آدم نوع الانسان وكذا لا نسلم قوله وهو المتبادر الخ قوله والاولى ان
يستدل قوله عم بعد ذكر الشارح هذا الحديث في شرح المقاصد قال عم لا تفضلوني
على موسى عم وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس عم بن متى تواضع منه اي هذا
القول تواضع من محمد عم وقال في شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء
محمد عم ثم اختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم عم وقيل نوح عم وقيل ابراهيم
وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله عليهم اجمعين قال الشارح والملائكة عباد الله
تعالى قيل هم اجسام لطيفة نورانية تظهر في صور مختلفة ويقوى على اعمال شاقة
وبدليل صحة الاستثناء اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال الخ قوله هو الاتصال
فان الاستثناء اخراج والاخراج لا يتصور بدون الدخول واما الاستثناء المنقطع
فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بالضرورة قوله لم يتناوله امرهم بالسجود
لكنه تعالى قد امرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم قوله
يقتضي امر الادنى هذا امر الا ترى انه اذا قدم الى المدينة رسول الملك من الملوك فامر
سلطان هذه المدينة اكابر هذه المدينة واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول
ويعظموه غاية التعظيم لم يأمر السلطان اصاغر هذه المدينة اوا اذا انتهى
او صلا فظهر امر الاعلى لا يقتضي امر الادنى قوله صح الاستثناء منهم تغليبا
الخ والحاصل ان اسناد الامر بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقي لا مجازي و

حقيقي

المراد باولاد آدم في العرف هو نوع الانسان
وهو متبادر اللفظ فبناء وقد يوجه الفضل
بان في اولاده من هو افضل من هو نوح
او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام
على اختلاف الاقوال وفيه ضعف لظهور
اذ قد قيل بان آدم عليه السلام هو افضل
بكونه ابا البشر والاولى ان يستدل
بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين
والآخرين على الله على هذا الكلام
صح

ولكلان

وذلك لان ابليس قد وقع في جماعة قد امرهم الله تعالى بالسجدة وامرا حقيقيا
لا يلزم ان يكون اشخاص هذه الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة
على تلك الجماعة فهو اطلاق مجازي مبني على التغليب كما بينه الشارح قال الشارح
انهما ملكان الخ ذكره تفسير القاضي انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله تعالى
للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روي انهما مثلا بشرين وركبت فيهما الشهوة فتعرضا
لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما
تعلمت منهما محكي عن اليهود وقوله يعلمان الناس اي ينصحان لهم ويقولان انما نحن
ابتلاء من الله تعالى فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان
فلا تكفر وفيه دليل على ان تعلم السحر محظور انما المنع من العمل به هذا ماخوذ من تفسير القاضي
قوله وهو واحد اي الكل متحد اه قوله من حيث انه كلام الله اي صفة
الى الله تعالى فيكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم العارض للكل اي لكل وا
حد من تلك الكتب وذلك المفهوم العارض هو الاضافة الى الله تعالى قوله
فمعنى الوحدة ظاهر فعلى هذا كون الكل متحدا باعتبار الدلالة على مدلول واحد هو كلام
الله وانت خبير بان مراد الشارح هو ان كلام الله تعالى شخص واحد لا تعدد
فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب في النظم والا في الصفة
العالمة بذاته تعالى فهذه الصفة القائمة بذاته تعالى تسمى قرآنا وانجيلا وتورية وز
بورا باعتبارات مختلفة فافهم قوله اي ثابت بالخبر المشهور
قول المصنف ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى معناه ثم من السماء الى العلى وهذا
المعنى ثابت بالخبر المشهور كما ان المعراج الى السماء ثابت بالخبر المشهور
واما انه الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء فذلك بالخبر الوا
حد كما ذكره الشارح واجيب بان المراد الخ

قوله ثم

عم
تعالى
منها تعلق الاحص
المقرون

ومنه ان المعراج الى السماء انه مشهور وثابت
بطريق الاحاد وهو خصوصية انه الى
الجنة او غيرها هذا الكلام صح

رد ما هو عليه الكفار وذكر في القرآن الملائكة قد نزلت من غزوة بدر وقاتلهم
المشركين فاخذ نواصي قتلى هناك ابو جهل وجوه من رؤساء الكفار رد قوله
على قول المكذبين فعلى هذا يكون الطلاق ادعاء للمعراج اطلاقا لطريق المشاكلة
فان المكذبين لما قالوا المعراج هو رؤيا في المنام قال معاذ الله هو رد
باطله اي هو معراج واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية
للمكذبين كما في قوله ابن شر كما مر فاذ استهزاء وسخرية للمكذبين قوله
والمعنى ما فقد جسده والاولى الى قوله ما فقد جسده اي ما فارق جسده عن روحه
يعني ان المشهور الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء والى الجنة
انما يكون في الحشر بعد مفارقة الروح عن الجسد فقالت عائشة ان هذا المعراج
قد وقع بالجسد بدون مفارقة روحه عن روحه ثم ان هذا التوجيه اولى من القول
بتكرار المعراج اذ لا يثبت له فضلا عن ان يجعل منشأ الجواب قوله يكون استدراجا
ان وافق غرضه والا يسمى اهانة الى قوله ادعاء اي دعاء وقت ادعاء النبوة
ووقع خلاف مراده كما ترى وقد قتله ابو بكر الصديق رض في زمان خلافته قوله
فاطلع هي ستة والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة فان مرتبة الانبياء
قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاستدراج كان مندرجا الا اهانة بالنظر
الى العاقبة والا لكان فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد
على التدريج شيئا فشيئا وافق ذلك النفس غرض مرتكبه اولم يوافق وعاقبت
ذلك كله الندامة واما لم يذكروا السحر لانه ليس امرا خارقا للعادة على ما سبق
ذكره قوله والله الكاف فالظاهر ان يقول الاولى ارهاص قوله وقد لحق
الى وعادة شرح المقاصد هكذا لكن سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد
تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لذكر باعلم بذلك ولذلك بدلالة وحش لا ندعي

الاجواز

الاجواز فهو ياتي من بعض الصالحين غير مقرونين بدعوى النبوة ولا مسبوقة
بقصد تصديق النبي ولا يقترن بالسمية ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته انتهى كلامه
وخلاصته ان تلك الخوارق ليست بمعجزة كما عرف بعض الكرامات وفي
غير المعجزة وقد ظهرت على يد من لم يدع النبوة من الصالحين على هذا التقسيم
ارهاصات او معجزات ثم ان هذه التسمية لا يرفع النزاع الطبع الواقع بيننا
وبين المنكرين لكرامات الاولياء فانهم كانوا ينكرون حصول نفس الخارق على
يد غير النبي حتى زعموا ان الخارق لو حصل على يد غير النبي لزم الالتباس بين
النبي وغيره على ما يأتي ان شاء الله تعالى قوله يحتمل ان يكون امتيازا
خلاف الظ فلا يصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل على عدم كونه معجزة هو
عدم القصد الى التحدي كما عرفت قوله بينا رجل سوف الى اعلم ان بينا
بالف الاشباع الى قوله من الظروف الزمانية جزانت واعلم ان كلمة بين مما
هو لازم الاضافة وان الاصل فيها الاضافة الى المفرد لكنها مع ما والكافة
او مع الف الاشباع تكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة كعدم الاضافة
اصلا ولا يلزم ان تكون الجملة اسمية كما زعمه بل قد تكون فعلية كما ذكره في الملل
فقوله فهو العامل اي الجواب هو العامل في بينما وبينا كما تقول بينما نحن نترقبه
اتى زيد اي اتانا اي لما انتظرناه فجأنا اتانا اذ اتاني اذ انتظارناه وكذا الحال
في بينما وقوله والا فالمعنى بل منه المفاجأة اي وان لم يجز والجواب عن
كلمة المفاجأة فالمعنى من معنى المفاجأة هي ما وتمامه في الحديث المذكور يقول
مثلا لما كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فجاءت البقرة اليه اي فاجأة البقرة
انا لم نخلق لهذا وانما خلقنا للحرث فقال الناس اي عند
حكاية النبي عم الى قوله حكاية النبي عم طرف لما بعده وهو قوله قال

الناس متيقنا وقوله بتّرة تكلم مقول قال الناس قوله مه اي من الملك ثم ان الكرامة جعلها في التي وقعت لذلك الرجل الذي كان يدعي النبوة لانه قد يسمع صوتا من التقف انه تلك النبوة وسماع صوتها كرامة من الله تعالى قوله اشارة الى الجواب بقوله الى اقول حاصله ان الاشارة الى قوله كرامة لو على هذا لكون المعجزة اعم مطلق من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة بخلاف المعجزة قوله وقد سبق في صدر الكتاب اي في خبر الرسول من نوع الخبر الصادق حاصله ان اطلاق المعجزة على الكرامات والارهاصات اطلاق مجازي من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة بان تكون ظاهرة على يد مدعي النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي عم لا تكون معجزة واطلاق المعجزة عليها تكون بطريق التشبيه كما عرفت والاحسن ان تقال بعد الانبياء قال عليه السلام الى قوله على احد بعد او ع في شرح المقاصد وقد وقع في شرح المواقف على رجل بدل قوله على احد لكن المال واحد فان كونه افضل الرجال بعد الانبياء كونه افضل من النساء لان جنس الرجال كان افضل من جنس النساء عادة قوله وفيه السوق الى نفي انك اذا قلت لا رجل افضل من زيد تفهم منه في العرف ان زيدا افضل من سائر الرجال وان كان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي لزيد وقال عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا يدل على انهما افضل من سائر الامم واما كون ابي بكر افضل من عمر فلا نزاع فيه قوله اراد بالبعد به الزمانية رد عليه الى قوله لم يفد التفضيل على من مات قال بعض الافاضل المعتبر هنا هو بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة بعد موت نبينا عم وذلك لكثرة الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم وفي رحق خلافتهم حتى ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع

قوله صح

الثاني

انما من علم العقد واما كون ابي بكر افضل ممن سوى الائمة الثلاثة فهو مما لا نزاع فيه قوله ينبغي ان تخصيص النبي اه اشارة الى التخصيص النسبي لظهور رجاله قوله ولم يفد التفضيل على سائر الامم فقد عرفت انه ان المعتبر بيان حال الخلفاء واما تفضيله على سائر الامم فيعلم من قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وذلك لان ابا بكر رضه جزء هذه الامة اي خير من سائر الامم وهو المط قوله لا بد من تخصيص عيسى عم وكذا ادريس الى فقال بعض الفضلاء انما خص عيسى عم لان حيوته ونزوله الى الارض واستقراره فوق الارض مدة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق شبهة فيه ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره هذا وذلك ان تقول مراد المصنف هو ان من اتصف بالفضل لا نذهب الى ذكر بعد بعثة نبينا عم هو ابو بكر رضه فلا يرد عليه النقض بالانبياء والائمة المذكورين لان فضلهم كان ثابتا قبل بعثة نبينا عم قوله لم يفد التفضيل على الكل بعين الى صراحة الى قوله والا اي وان لم يكن المراد التفضيل صراحة بل كان المراد التفضيل مطلقا اي سواء كان صراحة او كناية يلزم ان يكون قوله كل بشر هو موجود على وجه الارض وقت وفات النبي عم مفيدا للتفضيل على الكل وذلك لان ابا بكر رضه افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته عم وهم افضل من الباقين فابو بكر رضه افضل من الباقين بالطريق الاولى والاشارة الى هذا التوجيه قال الشارح والا حسن وتلك والصواب قوله على هذا وجدنا السلف اي اكثرهم السنة الى والظاهر ان المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتأخرين الذين وقع الاختلاف فيما بينهم واما البعض الذي ذهب الى تفضيل علي رضه على عثمان رضه والبعض الذي توقف فهؤلاء من المتأخرين روي عن علي رضه انه قال خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم قال الله اعلم وعنه كرم الله وجهه انه قال ان اراد الله تعالى بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم هذا ماخوذ عن شرح

هذه الامة ... الافاضل ان

ماوجدنا السلف ص

المقاصد وذكر في المواقف المراد بالسلف الصحابة وان يقول رضه قالوا امام
الافضل ابو بكر ثم عثمان ثم عمر ثم علي رضه وحسن طبقاتهم يقتضي انهم لولم يعرفوا ذلك
لما اطبقوا عليه وجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى قوله
فللتوقف جهة لان ثبت الدرجات قوله وقد تواترت في حق علي رضه هذا مذكور في
شرح المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال
ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او
زيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى انتهى كلامه والحق جاز ان يساوي الاخبار في
فضائل بعضهم دون الكل فلا قطع بالافضلية باعتبار الفضائل اصلا قوله احتجوا يوم توفي
بضم التاء الخ قوله بضم التاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر اه مضاف اليه للظرف
ويجوز ان يكون بفتح التاء وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا الى الله للظرف ومضافا
الى رسول الله قوله لهذا الدين يعني دين محمد عم قوله اتو ابكره اي اتوا اي اول
الصباح الى سقيفة بني ساعدة وفي الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قال
الشارح بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع بعد المشاورة والمنازعة
كون انه واكمل من وقوع الاجماع بغتة قوله بل عن خطاء في الاجتهاد فان معاوية
رضه واجوابه الخ قوله مع اعترافهم والا يلزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه قال عليه السلام احوا
تنابذوا علينا دليسوا الكفرة ولا فسقة لما لهم من التاويل وسيجي ذكر الاحاديث في شانهم
ان شاء الله تعالى قوله بتشبه متعلق بقوله نقوا قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة الخ
قوله هذا اي المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح لان حاصلهما هو ان الخلافة الكاملة على
التوالي تكون ثلثين سنة وبعد ما قد تكون وقد لا تكون قوله قوله عم من مات
ولم يعرف الحديث فان وجوب المعرفة الخ قوله لا يجب علينا عقلا يعني ان نصب
الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا عقلا وانه لا يجب على الله تعالى شرعا ولا عقلا قوله على طريق

اهل

اهل الجاهلية الخ فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع توم بالا
حكام على الانصاف والانتصاف فتبين لهم السنن والشرائع فمن لم يعرف
امام زمانه مع انه في ظل امامه فقد عاش عيش الجاهلية فيموت ميتة جاهلية
قوله وقد يقال الخ هذا اختلاف اللفظ فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله
فيعصي الا كلهم لان ترك الواجب معصية الخ قوله والامة لا تجتمع لقوله عليه السلام الضلالة لقوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وهذا يجاب الخ وتقريب الجواب بان نصب
الامام واجب على كل الامة من حيث هو كل ولا شك ان عجز كل واحد لتسلط
الجابرة لا يستلزم عجز الكل من حيث هو كل ويمكن ان يقال ان الجابرة
وعوانهم وان كانوا اقل عددا لكنهم اقوى واقدر من سائر آحاد الامة الا يرى ان
المتصرفين في بلاد اهل الاسلام هم الملوك المتغلبة فلزمهم ترك الواجب المقدور
لهم بخلاف سائر آحاد الامة اذ لم يلزمهم ترك الواجب الا فان جماع يجمع على الضلالة
اذ لا قدرة لهم على دفع ونصب الامام الحق فان قيل لا يوجد احد صالح للامامة
فلا يجب نصب الامام على احد قلنا ان من وقف الكفاية ان احدا صالح للامامة
فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك الواجب قال الشارح فالامر
مشكل اذ لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية ان يجدوا اماما قرشيا صالحا
للامامة فيلزم تفسيقهم بسبب ترك الواجب وقد عرفت الجوابه ورده وما نيا
بسبعة من اولاد محمد وقد ذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضه يخلقه الله
تعالى متى شاء الله لنصرة الدين وهو يملك سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط هو العصمة
لا العلم بالعصمة وعدم القطع اما بنافي الثاني لا الاول الخ قال بعض الافاضل قد
ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر رضه مع عدم الاجماع على انه واجب العصمة

فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته الله فكان
وجوب عصمته مقطوعا اليه لكن لا قطع بوجوب عصمته فلم تكن شرطا وقد يقال ان قوله
مع عدم القطع بعصمته كناية عن عدم عصمته لكنه عبّر عن عدم عصمته بذلك اللفظ رعاية للادب
واما عدم عصمته فلما يروى انه احرق المازني بالنار وكان يقول ابا مسلم وقد قطع
يسار السارق وهو خلاف الشرع والظاهر ان القضايا علم ذنب فلا يكون معصوما
لكن امثال ذلك لا ينافي الامامة ولا العدالة وانما ينافي العصمة تامل قوله غير
المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة الخ قوله وعدم العدم وجود
وكانه قال غير من لا يكون مذنبا لكن لا يلزم ان يكون مذنبا وان يكون عاصيا مذنبا
فاللازم ان يقال ان غير صاحب الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا وانه يناقض ظاهر
قوله فلا يخفى ان من ليس له تلك الملكة الخ هذا تتمة الجواب يعني ان من لا يكون له تلك
الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فاللازم هو ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة
لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال قال بعض الافاضل ان تفسير العصمة
بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول اهل السنة فالصواب في الجواب ان يقال ان
غير المعصوم ربما يكون مرتكبا بالمعصية غير مسقط للعدالة اذ العصمة عندنا عبارة عن
ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد فاللازم من نفي العصمة هو نفي الذنب المسقط للعدالة
دون نفي الذنب مطلقا قوله ثم ان الظلم المطلق الخ اشارة الى جواب آخر عن
قوله فان قلت والحق ان الظلم اعم من الظلم لنفسه او الظلم لغيره وقوله وقد تعالى
الله اي تعالى عن قول المخالف وغير المعصوم ظالما فلا ينال له عهد الامامة قوله
لا يزيلها المحنة اي التكليف الخ قوله يمتحن بها اي يتبع التكليف بالمحنة او التكليف يمتحن الله
عباده ويبلوهم اي يختبرهم ويجربهم قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما حكمة
الامتحان والاختبار فهي مفوضة الى الله تعالى العليم الحكيم ومعنى قوله العصمة لا تزيل

المحنة هو ان عدم خلق الذنب في العبد لا يزيل كونه مكلفا كما ان عدم خلق الطاعة
فيه لا يزيل كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلنا واما على اصل المعتزلة فالمناسب
ان يقال ان وجود الملكة المذكورة لا يزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق
عند وجوب تلك الملكة فلا يزول التكليف بوجودها قوله قلنا غير الجائز هو نصب
الامامين الخ وقد طال ايضا الخ الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المذكور في الحاشية
اذ يمكن ان يقال ان غرضه جعل الائمة الستة بمنزلة امام واحد لا نصب كل واحد منهم
بحيث لا تجاوز الامامة عن واحد منهم ولا تنعقد لغيره والمنازعة فيما بينهم حتى يتعين واحد
منهم فلا اشكال في كلام الشارح اصلا قوله ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال الجملة
ينعزل الخ قوله الى ابتداء وزماني بقاء اي يكون المعنى لا ينال عهدي الظالمين
لا ابتداء ولا بقاء فلا ينالهم الامامة اصلا قوله هو الاول اي فلا يلزم من نفي الو
صول بالمعنى المصدري الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر وهذا هو الثاني قوله على ان صيغ
الافعال للحدوث اي لو سلم ان مدلول الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الحاصل
بالمصدر لكنه صيغة الفعل ينبغي ان تكون للحدوث فيكون المعنى لا يحدث الوصول
بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين وهذا لا ينافي بقاءه بمعنى لم يكن ظالما وقت
حدوثه ثم صار ظالما وقت بقائه هذا وقد يجاب ان المجاز وهو ان يحمل العهد
على عهد النبوة لا عهد الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا قوله فان الشارح والسلف
كانوا ينقادون لهم الخ فان قلت ذلك اجماعا من السلف على صحة امامة اهل الجور و
الفسق لا لا نقول انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار
فلا يكون انقياد السلف دليلا على صحة امامة اهل الجور والفسق لانا نقول صحة اقامة
الجمع والاعياد باذنهم دليل على صحة امامتهم قوله ولان العصمة ليست
بشرط ابتداء فلا يرد عليه الخ قوله اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق يعني ان عدم اشتراط

ان تعالى صح

تلك الملكة لا يدل على عدم اشتراط عدم الفسق مع ان المط هو عدم الفسق ويمكن لو فرضنا
انتفاء تلك الملكة عن الامام كان يتسلط عليه الهوى الضعيف والشهوة العادية فاذا لم يكن
تلك الملكة شرطا يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا وهو المط واما عدم فسق الايمة
الراشدين فذلك لوجود تلك الملكة فيهم رضوان الله عليهم اجمعين قوله قالوا
يشترط الخ سند القوله الخ قوله قلنا انه لا نزاع في ان مقاصد علم الكلام الخ اعلم
ان مباحث الامامة الخ وهو مذكور في شرح المقاصد قوله وان كانت من الفقه
قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة اليق بعلم الفروع لرجوعها
الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
من فروض الكفاية ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
قوله ادرجت في كتب اي كتب علم الكلام وهو العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر في شرح المقاصد ثم ان الاحكام
المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين قد كانت من مسائل الفروع في زمانهم لان
المقصود هو العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام لان
المقصود هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم اولا تصور العمل منهم بعد انقراضهم بل
الواجب علينا هو الاعتقاد المتعلق بامامتهم وافضليتهم وساير احكامهم قوله
ولا نصيفه هو مكيال الخ قوله مكيال مخصوص اي هو مكيال يكون ادنى القدر من
المد والمد هو نصف الصاع وقيل هو ربع الصاع قوله فالضمير لاحدهم يعني ان
الضمير المجرور في نصيفه راجع الى قوله احدهم قوله بالضم للمد اي هو راجع الى المد
ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثواب انفاق احد من اصحابي
مدا ولا نصيفا منه وذلك لان انفاقهم كان في وقت الضرورة وضيق الحال في
نصرة النبي عم وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود ممن بعدهم

عادة يتعين صح

ثوابه صح

ولا نصيفهم صح

١٩٦

١٢

قوله يحبهم اي ما حبهم لحبي اياهم او لاني احبهم لحبي اياهم اشارة الى
ان الحب بمعنى المحبة ومضاف الى المفعول وان الجار اي الباء متعلقة بما بعده
قوله ابغضهم والضمير المستتر في ابغضهم راجع الى من الموصولة والباء للسببية
او للملابسة اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا الكلام في قوله فببغضي ابغضهم قوله
فلما انه يعلم من احوال الناس الخ هذا انما هو في خصوصيات الاشخاص الخ قوله في
خصوصيات الاشخاص كلما في المعين مثلا دون ما كان كل الربوا الخ وذلك
مثل ان يقال لعن الله آكل الربوا ولعن الله شارب الخمر ولعن الله الروح على
الروح قوله فلا اي فلا يتم يعني لا يجوز لغير النبي عم ان يلعن بعد اثر الموصوفين
موصوفين بتلك الصفات فان ذلك اللعن في الحقيقة ليس بلعن على احد بل هو نهي
عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على شخص معين فانه
مخصوص بالنبي عم قوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء الاولى ان يذكره
الخ وانما كان من مقاصد الكلام لان المقصود منه الاعتقاد دون العمل
وانما ذكره ههنا ولم يذكر في اثناء مباحث النبوة لانه ليس من مهمات
هذا الفن وان كان من الفن ونظيره ما سياتي من قوله والمعدوم ليس
بشيء والله تع يجيب الدعوات ويقضي الحاجات وان خروج الدجال حق
ونحو ذلك وقد اشار الشارح الى وجه ذكر امثال هذا في مسايل الفروع
حيث قال الشارح جادل التنبيه على هذه من المسايل متواتر كاسم من فروع
الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد قوله جميعا اي عظيمة
من الذنوب او معناه وقد قيل ان عدم طرف جز الذنب يابى
لعو الله تعالى بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في الذنب
المغفور وانت خبير بانه تعالى لو عفا كل ذنب العبد الذي احبه يلزم سقوط

الموصوفين صح

من مباحث النبوة فانه من مقاصد هذا الكلام صح

او كبيرة وانه وقع للتنبيه الخ وانما اثبت جز الذنب ثم هذا الكلام صح

الكلف عنه فان الموصوص ان كل ذنب حاصل منه فهو مغفور فلا يضره ذنب
احكا قوله لا تحال هذه ليست من النص اعلم ان اللفظ اما مثال المحكم كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ومثال المفسر كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون و
مثال النص والظاهر كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في حل النساء
نص في العدد لان الحل قد علم في غير هذه الآية فيكون الكلام مسوق للعدد
فهو نص في العدد ومثال الخفي كقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
فان هذه الآية خفية في النباش لاختصاصه باسم اخر وهو لفظ النباش
فلذا لا يقطع يده ومثال المشكل كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال
في الفم فانه ظاهر من وجه وباطن من وجه لكن يمكن ادراكه بالتامل ومثال المجمل
كقوله تع الربوا اذ لم يعلم ان المراد اي فضل وقد بين النبي عم الربوا في الاشياء
الستة فاحتيج الى الطلب والتامل ومثال المتشابه كالمقطعات في اوايل السور
كاليد والوجه ونحوهما هذا كله ماخوذ من التوضيح قوله اذ لا تثبت كونها معصية
بدليل قطعي ولم يكن المستحل … ولم يكن المستحل ماولا الخ هذا اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان دلائل حدوث العالم ليست
قطعية بل هي كانت مؤولات … الذي ذكره العلامة … ضروريات … كلام
ان يكون منكر حدوث العالم كافرا فان كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل
قطعي لكن الانكار الذي لحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان ههنا قيد آخر
وهو ان لا يكون التاويل في ضروريات الدين ولا شك ان حدوث العالم
من ضروريات الدين فلا اعتبار لتاويل الفلاسفة لكونه مخالفا لما هو من
ضروريات الدين هذا وانت خبير بان لفظ غير في قوله في غير ضروريات الدين
ينبغي ان يكون مستدركا ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات الدين

التسخ م

هو اوي ودلائل حدوث العالم مع وضوحها بحث معه انه لا يقبل التاويل اصلا فعلى
هذا يكون انكار حدوث العالم من قبيل المعصية التي يثبت كونها معصية بالدليل
القطعي الذي هو كون حدوث العالم من ضروريات الدين فلا حاجة الى قوله
ولم يكن المستحل ماولا الخ لان اقوى الدلائل لا يقبل التاويل كما عرفت قوله واما
كون منكره خفيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يروا فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف ثم بعد اهو
الاجماع المختلف فيه وقال الشارح في التلويح فالمرتبة الاولى بمنزلة الاية والخبر
المتواتر يكفر جاحدها والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحدها والثالثة لا يضلل جاحدها
لما فيه من الاختلاف هذا كلامه فمن ذلك يعلم ان لا خلاف في الاجماع
القطعي واما الخلاف في الغير القطعي قوله مواقعة للحكمة اي في حد ذاتها الخ قوله
اي في حد ذاتها الخ يعني ان حكمة حرمة مثل الزنا يكون في حد ذاتها مع قطع النظر
عن حال الاشخاص والازمان بخلاف حكمة حرمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذ هي
تتبدل بتبدل الازمان والاشخاص حتى كان الخمر حلالا في الامم السابقة هذا و
انت خبير بان القول بالحرمة الذاتية اللازمة للشيء او بالحكم الذاتية كذلك يكون
تركا لمذهب اهل السنة من ان حسن الاشياء وقبحها لا يكون ذاتيا لها فالصواب
ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة في جميع الاديان والازمان فمن
اراد الخروج عن هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تع بما ليس بحكمة اصلا فكانه قال
معاذ الله تع في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي بالبيت الله تع ان يفعل
خلاف ذلك الفعل وهذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة في حرمة مثل الخمر فانها ليست
مطردة في جميع الازمان والاشخاص كما عرفت آنفا فمن اراد الخروج عن الحكم الذي
وقع في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تع بما كانت حكمة في الازمنة السابقة هذا وان

كان خروجا عن حكمه لكنه دخول في حكمه تعالى فلا يلزم الكفر قوله فان قيل الجزم بان العاصي
يكون في النار يأس اي على تقدير ان يكون مرتكبا اذا عصى يلزم ان يكون كافرا لانه جازم
بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون يائسا من روح الله ولا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بناء على
ان طاعته موجبة للجنة في زعمه فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة ان
يكفر الخ يعني هذا القاعدة الخ قوله لا يكفر في المسائل الاجتهادية والحق انه يكفر في المسائل
الاجتهادية ايضا اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلناه من التلويح كما مر قوله
فلا احتياج الى الجمع الخ اشارة الى الجواب عن قول الشارح والجمع بين قولهم الى قوله
مشكل واعلم انه قد ذكر في مواقف جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من
اهل القبلة وقد ذكر في كتب الفتاوى ان سب الشيخين كفر وكذا انكار امامتهما كفر
لا شك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المسلمين فالجمع بين القولين
المذكورين مشكل قوله ومطالعة على علم الغيب اي الاطلاع الخ يعني ان المطالعة
ههنا ليست بمعنى المشاهدة حتى ينافي القاء الجن فان مشاهدة الغيب لا يحتاج الى
القاء الجن بل المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى القاء
الجن قوله ان له رئيا من تابع الصحاح الخ قوله ورئي على وزن فعيل اي هو
بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان
يكون هو بمعنى الفاعل يعني ان له رئيا من الجن ومطلعا على الاخبار قوله وهو اعم
يعني ان تابعة اسم الحس ما هو قرين من الجن فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى
الاسمية قوله تعالى انك من المنظرين وهذا اجابة دعائه لخبث قوله وقد بحث الخ يجيب
عنه بان مرتبة على دعائه بان ما ذكره المحشي مع كونه من المنظرين قد وقع ما الغرض في
قوله تعالى فانك من المنظرين فالظاهر في الاجابة كما لا يخفى قوله والحديث يعني ان

وله وعم الله دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب قوله اسيد الغفاري اسيد
بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة هذا كلامه قيل ان اسيد
بالكسر اي صاحب الرحل كالهلال اسد في اطالة دعقا راقبيد من كنانة واما حذيفة
فهو بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة وفتح الفاء وتشديد الياء وهي واحدة الحذف
وهي في الاصل غنم سود صغار قوله خسف بالمشرق خسف المكان ذهابه وغوره
الى قعر الارض هذا كلامه وفي الصحاح خسف الله به الارض خسفا اي غاب به
فيها اي في الارض وغور كل شيء وغورا اي سفل في الارض قوله
والعيم للحكومة والفتيا بضم الفاء اسم الخ قوله محكم داود هذا الحكم وقع
بالاجتهاد لا بالوحي اذ لو كان بالوحي لما جاز اعتراض سليمان عليه ولما جاز
رجوع داود عليه قوله غير هذا ارفق بهولاء قوله فقال سليمان وقوله لكون
ما فهمه سليمان احق يعني ان كل واحد من الحكمين حق لا خطأ فيه لكن ما فهمه
سليمان احق لا خطأ فيه واولى واما اعتراض على داود بناء على انه ترك الا
ولى هذا ويمكن ان يقال ان قول داود عليه السلام القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن
حكمه الاول بعد قضائه يدل دلالة ظاهرة على ان الحكم الاول وقع عن خطأ اذ
لا يرجع القاضي عن حكمه الا اذا اخطأ في حكم الاول لا سيما اذا كان يساعد
قد حكم بذلك فكيف يرجع عنه بدون الخطأ واما قول سليمان عليه السلام غير هذا ارفق
فذلك مبنية على خطأ الحكم السابق مع رعاية الادب هناك فلذا لم يقل
غير هذا اجوز الخ قوله وقد اجمعوا على ان الحق الخ اعترض عليه لكن قوله اعترض
عليه الخ اعلم ان الحاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس
هو حكم ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا بالنص صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد
لا يتغير بالاجتهاد ينتج ان الحكم الثابت بالقياس واحد لا يتغير بالاجتهاد وهو المطلوب وحاصل الاعتراض

عليه السلام

المذكور وهو ان يقال ان صورة الدليل المذكور وهكذا الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي لا غير وهذا الدليل لا يصح اصلا اذ الم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا يتوجه ويمكن ان يقال جاز ان يكون بعض الاحكام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية بهذا النص باعتبار ثبوتها بالنص ويكون بالحق فيه تعدد وهذا العمل فلا يرد عليه الاعتراض المذكور واجيب ايضا بان هذا الجواب مبني على ان القياس مظهر لا مثبت لكن الحكم يتكرر وقد اعترض عليه الشارح في التلويح حيث قال وفيه بطلان القياس عند الخصم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف من اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا رجاع على الى دلالة الحق الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمراد من الخصم هنا هو المعتزلة فانهم قالوا لا حكم الله في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راى المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا في حكمه واستدلوا عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد والقياس فكذا ههنا لعدم الفرق

قوله لا نغيره في العمومات اعترض عليه الخ وحاصله ان الالزام يتصور على الحكم الاجتهادي عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي والعمومات انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الجمع بين المتباينين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باحة البنية والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يتفق على شيء منهما وقوله حنفيا وشافعيا مثل عن المجتهدين انتهى كلامه قوله مجتهدين يقول قوله الشيخ وهذا الكلام انه لا يصح للالزام ان للخصم ان يقول كل

واحد من المذهبين حق بالنسبة الى الشخص وبحث على ذلك الرجل العامي انه يلزم تقليد احد المذهبين لكنه مخير بين ان يختار مذهب الحرمة فيكون حراما في نفس الامر بالنسبة اليه وان شاء اختار مذهب الحل فيكون حلالا في نفس الامر بالنسبة اليه قال الشارح بل بالضرورة اي بالضرورة الدينية حتى لا يحتاج في دين الاسلام الى بيان ودليل قوله فلوجوه الاول انه تعالى امر الملائكة الخ الوجهان الاولان الخ فيه بحث اذ الحكمة في الامر بالسجود لآدم عم هو اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق الردية والمرضية كالكبر والحسد في ابليس عليه اللعنة وكالتسليم والانقياد في سائر الملائكة وذلك لا يظهر بامر الا فضل او المساوي بالسجود للمفضول او المساوي واجيب بان قول الشارح على وجه التعظيم والتكريم الخ يدفع هذا الاعتراض المذكور لان قوله تعالى حكاية كرمت على يدل على ان الامر بالسجود وكان لسبب تكريم الله تعالى لآدم عم على الملائكة اذ لم يسبق سوى الامر بالسجود ما يدل على تكريم الله تعالى لآدم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفضيلا لآدم على الملائكة وهو المطلوب ههنا بحث وهو ان يقال الوجهين الاولين يدلان على تفضيل آدم عم قبل الخروج من الجنة ولا يدلان على تفضيله بعد الخروج من الجنة بل لا يعد الخ تفضيل رسل البشر فتامل قوله وقد خص من ذلك الاجماع فان قلت لم خص الى قوله فبعد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ان الله تعالى اصطفى الانبياء من آل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وقوله فبعد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة اذ يكون المعنى ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران على العالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة قوله الى شطر الظهر اي الى جانب الظهر وطرفه هذا والحق ان المخصوص ينبغي ان يكون واقعا في كل واحد من الادل

واثنای علی ما اشار الیه الشارح وذلک لان حاصل کلامه ان الآیة الکریمة بظاهرها

تدل علی تفضیل آل ابراهیم علی العالمین مع ان فی آل ابراهیم عوام البشر وفی

العالمین رسل الملائکة فیلزم ان یخص من الاول عوام البشر علی رسل الملائکة

من الثانی رسل الملائکة حتی یخرج من الآیة الکریمة تفضیل عوام البشر علی رسل الملائکة

والقرینة علی ذلک هو الاجماع علی ما ذکره الشارح فبقیت الآیة الکریمة علی عمومها

لما سوی ذلک المخصوص یعنی تفضیل عوام البشر علی رسل الملائکة ثم ان العام اذا خص

منه البعض کان مفید الظن فما بعد الظن فما عداه لکن الظن یکون کافیا لنا

ههنا فانا لا ندعی القطع فی هذه المسألة کما لا ندعی القطع فی کثیر من المسائل السالفة

المذکورة فی اواخر هذا الکتاب **قوله** اشق وادخل فی الاخلاص فیکون

افضل وقد قال علیه السلام افضل الاعمال احمزها ای اشقها قیل الحدیث محمول علی ما اذا

کان کل واحد من العملین مجانسا للآخر ومساویا له فی المنفعة وکان احدهما اشق

منهما افضل من الآخر الذی دون الاول فی المشقة مثلا اذا کان صوم احد الحینین

اشق من صوم الآخر فالصوم الاول افضل وکذا الحال فی الصوم والعمرة والحج والجهاد

ونحو ذلک فان الاشق من کل واحد منهما افضل من الآخر الذی هو دونه مما هو من جنسه

ومساو له فی المصالح **قوله** یضمحل فضل العمل ای عمل البشر وذلک لان عبادات

الملائکة اکثر عددا وادوم زمانا واقوی وجودا من عبادات البشر بحیث

یکون عبادات البشر مضمحلة عند عبادات الملک کالقطرة بالنسبة الی البحر

قوله فما لعمل فی حق الانبیاء یعنی ان الترجیح فی الاعمال باعتبار الکثرة

والدوام لا یفید بل الترجیح یکون باعتبار المشقة کما عرفت ولا شک ان

عبادات الانبیاء اشق بالنسبة الیهم من عبادات الملائکة بالنسبة الیهم واما

کون عبادة الملک اقوی وجودا من عبادات البشر فمم فی الانبیاء فان عبادات

الی ان صم قال اشقها ... | ینبغی ص | نعوده

بازبینی شد ۱۳۷۱ ش

سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد

کتابخانه آستان قدس رضوی
وقف کتاب